دكتور حسن طلب

أصل الفلسفة

حول نشأة الفلسفة فى مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية




mohamed khatab

أصل الفلسفة

حول نشأة الفلسفة فى مصر القديمة
وتهافت نظريـة المعجـزة اليونانيـة

د. حسن طلب
كلية الآداب - جامعة حلوان

الطبعة الأولى

٢ ٣



عين للدراسات والبحوث الانسانيه والاجتماعيه

EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

تصميم الغلاف : منى العيسوى

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع تليفون وفاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : dar_Ein@hotmail.com

إهـــداء

إلى ذكرى جمال حمدان

العالم الحق . والمصرى بمعنى الكلمة

ح . ط .

المحتـوى

صفحـة

الباب الأول

الباب الثانى

تصدير

لم تكن فكرة البحث عن أصول الفلسفة اليونانية واردة بصورة جادة، حين شرعتُ أواسط السبعينيات فى الإعداد لهذه الدراسة . فقد كانت نظرية (المعجزة اليونانية) هى السائدة فى الأوساط الأكاديمية ، وبين دارسى الفلسفة على الخصوص ؛ بعد أن روج لها مؤرخو الفلسفة فى الغرب ، ثم أخذناها عنهم أخذ القبول والتسليم، ولم يكد أحد من المشتغلين بالفلسفة عندنا، يقف عند هذه النظرية التى تفوح منها رائحة التعصب ؛ موقف الشك والتساؤل ، فضلا عن النقد والتمحيص ، اللهم إلا فى حالات نادرة، قام بها أصحابها على استحياء ، وبصورة عابرة ، فى بعض الكتب التى تؤرخ للفلسفة .

وعندما انتهيتُ من هذه الدراسة أوائل الثمانينيات ، لم تكن الكتب الشهيرة التى بدأت تبحث عن مصادر الفلسفة اليونانية فى التراث الشرقى عامة والمصرى خاصة ، قد ظهرت بعد؛ ونخص منها بالذكر كتاب (أثينا السوداء) الذى شرع المجلس الأعلى للثقافة فى ترجمته ، وقبله كتاب (التراث المسروق) الذى نقله إلى العربية شوقى جلال وصدر ضمن مشروع الترجمة فى المجلس .

لست أريد أن أثبت هنا شيئا من السبق والريادة، ولكنى أريد أن أشير إلى ما جعل هذه الدراسة تخلو من الإشارة إلى هذه الكتب الشهيرة ، أما الكتب الأخرى التى توالى صدورها فى السنوات الأخيرة حول الفلسفة الشرقية أو المصرية لمؤلفين جامعيين ، فليس فيها ما يؤهلها للتصدى لقضية (أصل الفلسفة ونشأتها) ، لا على مستوى النظر ، ولا على مستوى التطبيق .

بقى أن أشير إلى أصحاب الفضل فى ظهور هذا الكتاب إلى النور؛ وعلى رأسهم أستاذتنا الدكتورة أميرة حلمى مطر ، التى أشرفت على البحث فى مهده ، على الرغم من أنه ينطلق من فرضيات لانوافق عليها تمام الموافقة ؛ وكذلك الصديقان الأثيران د. قاسم عبده قاسم ود. شوقى حبيب، اللذان صبرا معى فى أثناء تجارب الطبع على ما لم يصبر عليه أحد.

الباب الأول

الأسس النظرية

توطئــة :

لقد تم تكريس هذا الباب بفصوله الأربعة ، لمعالجة الأسس والركائز النظرية ، التى بدونها ستكون مسألة المقارنة التطبيقية بين القيم المصرية واليونانية – لمعرفة مدى إمكان أن تكون الأولى أصلا للثانية – أمرا متعذرا ، وحتى إن كانت هذه المقارنة ممكنة فى غياب تلك الأسس والركائز ، فإنها لن تصبح حينئذ – وفى أحسن الحالات – أكثر من مجرد اجتهاد عشوائى خاضع لمنطق الصدفة ، ومفتقر فى الوقت نفسه إلى المبررات المنهجية المقنعة ، وباختصار ، فإن البحث في هذه المقارنة ، إذا ماتخلى عن صُواه النظرية الهادية ، سيكون قد استسلم تماما لتداعيات الخواطر وسوانح الخيال ، وسيكون قد استبدل الحماسة العاطفية ، بالتدقيق العلمى الموضوعى ، أى سيكون قد خرج من ميدان العلم إلى ميدان الأدب .

ومن أجل أن نعصم البحث من الانزلاق إلى حيث لانريد له أن ينزلق ، كان اهتمامنا بهذه الركائز النظرية ، التى لاتقل أهمية وخطورة فى نظرنا عن الجانب الآخر التطبيقى من البحث ، وهو الجانب الذى ستتم فيه المقارنة فى مجالات فلسفية بعينها ، ذلك أن الجانب النظرى يمثل فى الحقيقة المفاتيح التى بدونها يصبح دخولنا إلى الجانب التطبيقى دخولا مستحيلا ، أو بمعنى أصح : دخولا غير شرعى وغير مبرر علميا .

ولقد رأينا أن نعرض لهذه الأسس والركائز ، من خلال فصول أربعة ينتظمها هذا الباب .

فى الفصل الأول عُقدت ، مناقشة موضوعية لنظرية المعجزة اليونانية Greek Miracle ، وقد بدت لنا هذه المناقشة ضرورية إلى الحد الذى لو ثبتت فيه صحة هذه النظرية ، فإن هذا البحث سيفتقد على الفور أهم سند نظرى له ، بل إنه سيصبح غير ذى موضوع ، وما علينا حينئذ ، إلا أن نطوى صحائفنا ونغلق أضابيرنا ونسلم تسليما نهائيا بأن البحث عن أصول مصرية لفلسفة القيم اليونانية ، أو لأى فرع فلسفى آخر ، بحث عقيم ؛ لأنه يفتقد مبرراته المنهجية وأسسه النظرية ، ومن ثم تنتفى قيمته العلمية .

وتأسيسا على ماتوصلنا إليه من تهافت نظرية المعجزة اليونانية ، من حيث احتوائها على جانب كبير من الدعاوى العنصرية ، أو التعصب الفكرى ، أو الجهل بالمحتوى الفكرى لحضارات الشرق القديم عامة ، ومصر خاصة ، أو من حيث توسلها بالسفسطة والمغالطة الفكرية ، أو هذه الأمور جميعا ؛ فقد بقى المجال أمامنا مفتوحا بعد سقوط هذه النظرية لكى نمضى فى طريقنا نحو إيجاد الأصول المصرية لفلسفة القيم اليونانية . ولئن كان هدم نظرية

المعجزة اليونانية عملا سلبيا قامت عليه الركيزة النظرية الثانية ، فإن مثل هذا العمل السلبى كان ضروريا بوصفه تمهيدا للركائز الإيجابية الأخرى فى الفصول الثلاثة التالية من هذا الباب.

ففى الفصل الثانى سنكون مهيئين لنقلة حادة - ولكنها ضرورية - إلى مجال الأنثروبولوجيا Anthroplogy، فبعد أن تداعت نظرية المعجزة اليونانية ولم تصمد حججها طويلا أمام معاول النقد ، أصبح من الضرورى أن تكون هناك عملية بناء توازى عملية الهدم ، أو بالأحرى تحل محلها وتكون هى البديل الإيجابى لعملية الهدم السلبية .

ولقد بدا لنا أن علم الأنثروبولوجيا هو القادر على أن يمدنا بمثل هذا البديل ، ممثلا فى نظرية الانتشار Diffusion أو النظرية الانتشارية Diffusionism بوصفها أحد المداخل الرئيسية الهامة للأنثروبولوجيا النظرية .

إن عملية الهدم التى قمنا بها فى الفصل الثانى لنظرية المعجزة اليونانية ، ستظل بغير معنى، لأن سؤالا منهجيا خطيرا سوف يطل برأسه فارضا نفسه ، وفحواه ببساطة : أنه إذا أثبتنا أن نظرية المعجزة اليونانية نظرية باطلة ، فكيف يمكن لنا أن نفسر تفوق اليونان فى الفلسفة والفكر النظرى ، وإلى أى بلد آخر يمكننا أن نعزو نشأة الفلسفة ؟ وهكذا تجىء نظرية الانتشار لتقدم الإجابة الناجعة على مثل هذا السؤال ، فهى تقول لنا ببساطة أيضا، أنه لا إعجاز هناك ولا معجزة ، وكل مافى الأمر أن هناك حضارة قديمة أصلية أو مركزية ، نشأت فيها سائر العناصر الأساسية للحضارة الإنسانية ، بما فى ذلك الجوانب الفكرية ، ثم انتشرت عناصر هذه الحضارة بطريقة أو بغيرها إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى ، ولابد من أن يكون هناك بعض التطوير قد تم هنا أو هناك ، لهذا العنصر الحضارى الفكرى أو المادى أو ذاك ، ولكن يبقى أن الأصل واحد ، والمصدر محدد ، وهو مايكاد يتفق جمهور الانتشاريين على أنه ليس سوى مصر . وبذلك تكون النظرية الانتشارية قد قدمت لهذا البحث ركيزة نظرية تفتح أمامه الطريق لإرجاع القيم الفلسفية اليونانية إلى أصل مصرى .

وفى الفصل الثالث من فصول هذا الباب ، سنعرض لما يبدو أن النظرية الانتشارية فى حاجة إليه من ترسيخ وتدعيم ، لكى يستقيم تطبيقها الجزئى على قضية انتقال الفكر المصرى إلى اليونان ، ولذا ، فإننا سنكون مهتمين فى هذا الفصل ، بدراسة المعابر الأساسية التى سلكتها الثقافة المصرية فى طريقها إلى اليونان ، ومن خلال استقراء التاريخ القديم عامة والتاريخ الحضارى خاصة ، استبان لنا أن أهم هذه المعابر تتمثل فى المحاور التالية :

١- مصر – كريت – اليونان

٢- مصر – آسيا الصغرى - اليونان

٣- مصر – العبرانيون – اليونان .

٤- مصر – اليونان (مباشرة) .

وباستعراض هذه المحاور ، وإثبات دورها التاريخى فى نقل الثقافة المصرية إلى ربوع اليونان ، يكون التطبيق الجزئى لنظرية الانتشار من مصر إلى اليونان ، قد اكتملت له حيثياته وتهيأت مقوماته .

وفى الفصل الرابع ، سنتحدث عن قضية لم يسبق لأحد عندنا – حسب علمنا – أنْ بسط القول فيها ، ونقصد بذلك قضية (شكل الفلسفة ومضمونها) ، ذلك أن إثبات الطابع الفلسفى لتراث مصر الثقافى ، أو نفيه ، يتوقفان إلى حد كبير على الفهم الدقيق لقضية الشكل والمضمون فى الفلسفة ، ولعل معظم الذين ينكرون على مصر القديمة أن تكون قد عرفت الفكر الفلسفى ومارست النشاط العقلى النظرى ، إنما ينطلقون فى إنكارهم هذا من فهم ضيق لماهية الفلسفة ، والعلاقة بين شكلها ومضمونها .

الفصل الأول

المعجزة .. ودلائل الإعجاز

"في مصر .. وجد أفلاطون الحقيقة"

هيلموت فون در شتاين

يعتمد هذا البحث على فرضية أساسية ينطلق منها ، ويبنى نتائجه عليها ، وبدون إثبات صحة هذه الفرضية لن تقوم للبحث ولا لنتائجه قائمة ، بل وسيصبح المضى فى تدبيج البحث واستخلاص النتائج ، ضربا من العبث الفكرى الذى لاينتمى إلى مجال العلم ، بقدر ما ينتمى إلى أحلام اليقظة وشطط الخيال ، وتتمثل هذه الفرضية فى تفنيد نظرية المعجزة اليونانية Greek Miracle التى تعنى فى شكلها العام أن الحضارة اليونانية والفلسفة منها خاصة، نتاج خالص للعبقرية اليونانية، وإنجاز طارىء غير قابل للرد إلى أصول أخرى سابقة عليه ، خاصة الأصول الشرقية ، والمصرية منها على نحو أخصّ [1] ، ولسوف نقوم باستعراض عام لهذه النظرية قبل أن نشرع فى هدمها وبيان تهافتها ، فلكى نهدم شيئا ؛ لامندوحة لنا من أن نتعرف عليه أولا ، لكى يكتسب الهدم مشروعيته الفكرية .

إن نظرية المعجزة اليونانية فى جوهرها، تعد نظرية فى تفسير نشأة الفكر اليونانى ، وبذلك فهى لاتعد مشكلة حديثة أو معاصرة ، فالجدل حول الكيفية التى نشأت بها الفلسفة اليونانية إنما يعود إلى العصور القديمة ، وبالتحديد إلى أيام ازدهار الحضارة اليونانية نفسها فى القرن الخامس ق.م . فمنذ هذا القرن وما يليه ، نستطيع أن نتبين آراء ووجهات نظر لكثير من مؤرخى الإغريق وأدبائهم ومفكريهم حول هذا الموضوع ، فالمؤرخ اليونانى "هيرودوت He-rodotus مثلا ، يميل إلى الاعتراف بالدَّيْن الذى يدين به اليونانيون للمصريين فى كثير من مظاهر نشاطهم الروحى والفكرى ، خاصة فى مجال الدين[2]، وكذلك يفعل كثيرون غير

---

(١) وجد من الباحثين من اعترف بأصول شرقية للفلسفة والحضارة اليونانية ، ولكن مع الابتعاد بهذه الأصول عن مصر ، ليجعلها وقفا على حضارات آسيا ، ولا يخفى ما فى ذلك من إصرار على ربط الجنس الهندو – أوربى فى سياق حضارى واحد ، فهذا الجنس نزح من آسيا إلى أوربا كما هو معروف تاريخيا

(2) John Burnet, Early Greek Philosophy, 4th edit. London, 1975, P. 8.

مع ملاحظة أن "بيرنت" يستغل اعتراف هيرودوت هذا فى إنكار وجود أى شىء يمكن أن نسميه فلسفة مصرية ، لأنها لو كانت موجودة لذكرها هيرودوت قارن: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة محمد صقر خفاجة وتقديم أحمد بدوى، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦م، ص١٥٠ – ٩

هيرودوت من معاصريه ولاحقيه ، إلى الدرجة التي خلقت انطباعا عاما بأن اليونانيين – على الرغم مما كانوا يحسون به من تفوق وتميز عن غيرهم من البرابرة [١] – أحسوا بأنهم تعلموا كل شيء من المصريين ، وأنهم لم يكونوا يعرفون شيئا قبل أن يتصلوا بهم وينهلوا من حكمتهم وتجاريبهم[٢]، وإن لم يمنع ذلك من وجود اتجاه يوناني مضاد ، يطامن من قيمة الدَّيْن المصرى، ويحاول أن يقلصه إلى أقصى الحدود ، وقد وجد هذا الاتجاه أفضل تعبير له فى رأى أرسطو الذى يعزو بداية الفلسفة إلى "طاليس[٣] Thales " ويتبعه فى ذلك تلميذه ثيوفراسطس ، غير أن مثل هذه الآراء لاتشكل التيار الغالب فى الفكر الإغريقى .

وقد استمرت المشكلة قائمة لدى مفكرى الحضارة الهلنستية Hellenistic . وقد رجح أعلام مدرسة الإسكندرية أن يكون المصدر المصرى هو الأصل المباشر للفلسفة الإغريقية كما بين ذلك "كليمنت السكندرى" Clement of Alexandria و"فيلون" Philon اليهودى[٤] وغيرهما .

وفى العصور الحديثة ظلت أصالة الفلسفة اليونانية موضع تساؤل وبحث من قبل المفكرين الغربيين فى القرن التاسع عشر خاصة ، استمرارا لتقاليد القرن الثامن عشر الفكرية التى أولت اهتماما كبيرا للبحث فى نشأة الحضارات ونموها ، على غيرمادرجت عليه البحوث المعاصرة فى عصرنا هذامن البحث فى انحطاط الحضارات وتدهورها . ولعل أشهر من بحث فى هذه المشكلة من المحدثين والمعاصرين هو المفكر الفرنسى "إرنست رينان E.Renan" (١٨٢٣-١٨٩٢) الذى إليه يرجع التفسير المعاصر للحضارة اليونانية والفلسفة خاصة بوصفها معجزة جاءت على غير مثال[٥]، كما ورد فى كتابه (تاريخ الأديان) ،

---

(١) الجدير بالذكر أن "كيتو" يقلل من شأن هذه النزعة ، ويقرر أن لفظة البربرى أو البرابرة لم تكن تعنى عند اليونان شيئا من هذا الإحساس ، فهى مجرد وصف أو محاكاة للغات الأجانب ، انظر : كيتو ، الإغريق ، ص ٣ .

(٢) أمين الخولى ، كتاب الخير (مخطوط) ، ص ٧٤ – وانظرأيضا : طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، جـ١ ، ص١٢ ، حيث يذكر المؤلف كيف كان اليونانيون يذكرون فضل مصر ويعترفون به فى شعرهم ونثرهم ، وكيف أنهم ظلوا فى عصورهم الراقية ، كما كانوا فى عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وفى فنونها الرفيعة بنوع خاص .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٤٥

(٤) حسام محى الدين الآلوسى ، بواكير الفلسفة قبل طاليس ، ص ١٤ .

(٥) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والالم ، ص ١٩ ، وانظر أيضا : عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص ٦١

وقد أخذ بهذه النظرية معظم المفكرين الغربيين المعاصرين الذين يغلب عليهم التعصب ويتجلى في فكرهم الانحياز لتفوق الغرب ، أو الجهل بتراث الشرق الفكري الذي نهلت من ينابيعه الحضارة اليونانية ، أو الأمران معا وقد كان "زيلر E. Zeller" (١٨١٤-١٩٠٨) في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) من القائلين بهذه النظرية مرددا ما قاله "رينان"[١] ، وكذلك الحال مع "جومبرتز T. Gomperz " الذي صدَّر كتابه الشهير (مفكرو اليونان Greek Thinkers) بعبارة للسير "هنري سمرمين Henry Summer Maine "تقول . (باستثناء قوى الطبيعة العمياء ، لايوجد أي شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو إغريقي الأصل) ، على الرغم من أن "جومبرتز" يعترف في ثنايا كتابه ببعض التأثيرات المصرية على اليونان خاصة في مجال الطب الشعبي[٢] Popular Medicine ، وغيره من عناصر الثقافة الأخرى التي اكتسبتها اليونان من مصر بدون أن تخسر استقلالها الفكري على حد تعبيره[٣] .. غير أن الرأي الأشد تطرفا من "جومبرتز" هو ذلك الذي يعلنه" هنري بيير" الذي كتب مقدمة ضافية لكتاب "ليون روبان" Leon Robin المسمى" الفكر الإغريقي وأصول الروح العلمية" ، يزعم فيها أن الإغريق خلقوا العقل الإنساني[٤] Created Human Reason ، وأن أحد وجوه المعجزة اليونانية في رأيه يكمن في السمة التأملية Speculative Character التي خلعوها على الفكر ، وكأنه بذلك يعرِّض بالنزعة العملية التي سادت الفكر المصري القديم كما يزعم الزاعمون . وإذا كان "هنري بيير" يقيم المعجزة على أساس من المقابلة بين التأمل اليوناني من جهة والنزعة العملية الشرقية من جهة أخرى ، فإن "إدوارد زيلر" يقيم هذه المعجزة على أساس من المقابلة بين الأساطير والخرافات الشرقية من جهة ، والفلسفة الخالصة عند اليونان[٥] من جهة أخرى، فكأن الفلسفة الخالصة Pure Philosophy عنده لاتكون كذلك إلا إذا برئت من كل مظاهر الفكر الأسطوري ، كما أراد "بيير" أن يجعلها بريئة من شوائب النظرة العملية ، كما يدل على

---

(1) Edward Zeller, Outline of Greek Philosophy, London, 1962, Pp. 2-3.

(2) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy), Trans. by Laurie Magnus, London 1939, Vol I, p 283

(3) I bid, P ٩

(4) See his Itroduction in · L. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit. Kegan Paul, French, Truber & Co. LTD, London 1928, p. XIII

(5) E. Zeller Outline of Greek Philosophy, op. cit., p 2

ذلك مصطلحه : Pure Thought[1] . وعلى أية حال فإن نظرية المعجزة اليونانية المبنية على أساس التأمل الخالص المنزه عن العمل أو المتخلص من الأسطورة والدين ؛ قد استمرت حية في كثير من الدراسات المتأخرة التى أرخت للفكر الغربى أو للفلسفة بصفة عامة . ويظهر ذلك جليا عند كل من "ياسبرز" [٢] و"راسل"[٣] وغيرهما ممن تعصب للفكر اليونانى أو الحضارة اليونانية ورأى فيها إعجازا بالقياس إلى ما سبقها من حضارات الشرق ، على نحو ما يمكن أن نلاحظ لدى كل من : جلبرت مورى G. Murray الذى فاخر بأنه لايمكن أن تقع على شىء تحت الشمس دون أن يمت للفكر اليونانى بسبب ، وأيضا لدى المؤرخ الألمانى "ريتر Ritter" في كتابه (تاريخ الفلسفة القديمة)[٤] ؛ مما أدى فى النهاية إلى قيام تيار متطرف ينكر أصحابه وجود أى أثر من أى نوع وقع على اليونان من حضارات الشرق القديم ، ويعلنون أن الفكر اليونانى وليد بلاد اليونان وحدها، تأصل فيها غير متأثر بشىء مما سبقه من إبداعات الفكر الإنسانى على الإطلاق[٥] .

غير أن هناك مفكرين منصفين تنزعوا بالموضوعية فتوصلوا إلى الحقيقة التى قد لاتكون على هواهم ، ولكنها ترضى نزاهتهم العلمية وتشبع ولعهم بتحرى الحق، مهما تكن نتائجه .

لقد فحص هؤلاء المفكرون الموضوعيون النزهاء نظرية المعجزة اليونانية ، فاستبان لهم تهافتها وخلوها من الروح العلمية الحقيقية ، فلم يجدوا غضاضة – وهم وريثو الحضارة اليونانية – فى أن يدحضوا هذه النظرية ويقوضوها من أساسها ، ولسنا نقصد هنا تلك المحاولات الهزيلة التى تعترف بشىء من التأثير المصرى على اليونان ؛ على غرار مايمكن أن يلحق اليوم بالحضارة الغربية المعاصرة من تأثير مصدره طرائف الشرق الأقصى والفنون

---

(1) See his Introduction In : L. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit, op. cit., p. X.

(٢) كارل ياسبرز ، مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦٧، ص١٨١ . و"ياسبرز" يذهب مثل "زيلر" إلى إقامة المعجزة على أساس الخلاص من الفكر الأسطورى .

(٣) انظر : تفصيل رأيه فى مستهل جـ١ ، من كتابه : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ج١ ، ط (٢) ، ١٩٦٧ ، ص٦ ، ص٢٣ .

(٤) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص٩ و ص١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .

الأفريقية ، وغير ذلك مما يدخل فى باب الملح والطرائف والتقاليع[١] ، فمثل هذه المحاولات لحسن الحظ لاتشكل تيارا سائدا ، فضلا عن كونها تخلو من أية قيمة أصيلة .

أما المحاولات التى نقصدها هنا، والتى يمكن أن تتصف بالطابع العلمى فى تفنيد نظرية المعجزة اليونانية وإثبات المصدر المصرى خاصة والشرقى عامة ، فتتمثل فيما كتبه العلامة "ماير Meyer" و"دنكر Dunker" و"روبرتسون Robertson" وغيرهم من المهتمين بالموضوع ، فقد رأى "ماير" أن المدينة اليونانية لم تبدأ فى الرقى الحقيقى إلا بعد أن احتكت بالشرق فى (أيوليا Aeolia) و(أيونيا Ionia) بآسيا الصغرى ، بينما ذهب "دنكر" إلى الرأى نفسه حين قرر أنه لم يبق من شىء فى مدنية اليونان لم يلحق به تأثير الشرق فى آسيا الصغرى ؛ ولا يستثنى من ذلك الدين اليونانى الذى اقتبس كثيرا من المعتقدات والأفكار الشرقية . أما "روبرتسون" فإنه يقول فى الجزء الأول من كتابه (تاريخ حرية الفكر) : إننا مهما قلبنا وجوه الرأى وأمعنا فى البحث ، فلن نعثر على مدنية يونانية أصيلة بريئة من التأثر بالحضارات الشرقية ، غير أن الإعجاب الشديد باليونانيين هو الذى جعل جمهرة من أصحاب الرأى كما يلاحظ "روبرتسون" ؛ تصر على إنكار تأثر حضارة اليونان بحضارات الشرق[٢] . وهناك مفكرون آخرون ينتمون إلى هذا التيار الذى لم يؤمن بنظرية المعجزة اليونانية ؛ ونخص منهم بالذكر "جلاديش Gladiech" و"روث Roth"[٣] و"البيرفور" و"جورج سارتون G. Sarton" و"روجيه جارودى Roger Garaudy" وغيرهم .

أما " البيرفور" ، فيهاجم الذين يرددون القول بالمعجزة دون أى سند علمى أو مبرر عقلى ؛ ويثبت أن اليونان قد استقوا معلوماتهم وبخاصة فى الفلسفة ، من مصر

---

(1) See : T.R. Glover, The Ancient World, Penguin Books, 1966, p. 85.

وقارن أيضا : R. Ninian Smart, Religious and Changing Values, In : Edwards A. Maziorz (Editor), Values and Values in Evolution, Gordon & Breach, New York 1979, Pp. 24-6 .

(٢) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص١٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ ، وانظر : شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ط١ ، بيروت ١٩٦٨ ، ص١٥ ، وقد تحمس "روث" للمصدر المصرى للفلسفة اليونانية خاصة ، فالفلسفة عنده لم تأت إلا من مصر .

القديمة[١] ، مع اعترافه بصعوبة إثبات ذلك في الوقت الحاضر، إذ ينبغي أن ننتظر حتى يشتد عود علم المصريات أكثر فأكثر . ويعتمد "فور" على وجوه الشبه الأكيدة التى تجمع بين الفن المصرى والفن اليونانى القديم ، وبينه وبين الفن الكريتى من قبل ؛ حتى إنه ليجزم بأن القصر الملكي المشيَّد فى (كنوسوس Knosos) عاصمة (كريت) القديمة ، يحاكى الطراز المعمارى المصرى ، كما أنه يشير إلى أن ملحمة "هوميروس الشهيرة "الإلياذة The Iliad" قد استوحت الملحمة المصرية التى نظمت فى التغنى بانتصارات الفرعون رمسيس الثانى على أعدائه فى سورية من "الحيثيين The Hittians" وغيرهم ، كما أثبت ذلك بعض الباحثين. وعلى الإجمال، فإن "فور" يحس بإشكالية نقص المصادر المصرية المتاحة ، ولذا فهو لايخلع على نتائجه صفة اليقين المطلق ، ولايزعم لها أى وثوق نهائى ، فهى عنده نتائج محتملة، وستزيد درجة احتمالها رسوخا على ضوء ماسيكشفه علم المصريات مستقبلا، والنقص الحالى فى المادة لاينبغى أن يجعلنا نتغاضى عن الأثر المصرى الذى تدل عليه قرائن عدة فى الفن والدين والأخلاق ، وغيرها من مظاهر الفكر المصرى القديم ، كما لاينبغى أن نتجاهل فى رأى "فور" أسبقية الحضارة المصرية ؛ وانتشار التعليم فيها على نطاق واسع ، فقد كان لكل مدينة عظيمة مدرسة واحدة أو مدارس عدة متصلة بالمعابد ؛ تتكون منها جامعات دينية حقيقية، وعلى هذه الجامعات ترد أعظم علماء اليونان وأهم فلاسفتهم ، ويذكر "فور" من هذه المدارس والجامعات (سايس – تل بسطة – تنيس – هليوبوليس – أبيدوس – طيبة). وكانت أشهرها جامعة (هليوبولس) الكهنوتية التى طار صيتها فى العالم القديم ؛ وكان اليونانيون يؤمونها ويعتبرون وفودهم إليها جزءا من برنامجهم التعليمى . ويلاحظ "فور" أن الأثر المصرى على اليونان لم يقتصر على مجال الفلسفة الخالصة والأفكار الدينية فحسب؛ كفكرة العدالة المصرية التى استعارها "هزيود Hesiod" ، فأصبحت (ماعت (*) Maat) المصرية هى

---

(١) انظر : إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص٢٢ ، حيث يورد المؤلف نصا طويلا من "فور" نقلا عن بحث مترجم نشرته جريدة السياسة الأسبوعية في أحد أعدادها .

(*) كانت الإلهة ماعت فى الديانة المصرية القديمة تشخيصا لكل القوانين الأساسية فى الوجود ، فقد جسدت مفاهيم : القانون والحق والنظام والعدالة ، انظر .

Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, Thames and Hudson, London 1980, Art. (Maat)

(ثيمس Themis)(*) اليونانية ، ولكنه تجاوز ذلك إلى اللغة نفسها ، فلا مجال لنكران المشابهة والتقارب فى الجرس بين كثير من الكلمات المصرية ، ونظائرها من الكلمات اليونانية التى تدل على المعنى نفسه ، فكلمة (رادامنت Rhadamanthys) أى الكاهن صاحب الصولجان ، والتى تطلق على أحد قضاة العالم السفلى من أبناء «زيوس» تعود إلى الجملة المصرية Ra-In-Amenti التى تعنى (رع فى الآخرة) وكذلك الكلمة الإغريقية (Charon) التى تعنى ملاح العالم السفلى ، فهى مشتقة من الكلمة المصرية (Karon) ومعناها زورق أو نوتى[١] ؛ إلى غير ذلك من الكلمات .

أما "سارتون" ؛ فهو وإن انطلق من مجال العلم بصفة خاصة ، دون الخوض فى غيره من المجالات النظرية كالفن والدين والفلسفة ، إلا أنه يصل إلى النتيجة نفسها تقريبا ، فيكشف عن زيف نظرية المعجزة اليونانية كما كشف "فور" ؛ بل إنه يمضى إلى أبعد من ذلك؛ فيقول إننا عندما نتكلم فيما نسميه المعجزة اليونانية ، فلا محمل لما نقول إلا محمل الاعتراف بجهلنا والتسليم به[٢] ، ويقر بأن العلم بدأ فى الشرق وانتقل بعد ذلك إلى اليونان ، وإن كنا نجهل الكيفية والتفاصيل التى تمت بها عملية الانتقال هذه[٣] ، ومن ثم فإن عبقرية اليونان تدين إلى حد كبير للأصول الشرقية ، خاصة الأصل المصرى والبابلى ، فهما كما يرى "سارتون" الأبوان اللذان أنجبا العبقرية اليونانية ، وإذا ما طرحنا الأب المصرى والأم البابلية من مجال بحثنا ؛ فلم يكن لهذا الطفل اليونانى أن يولد أصلا[٤] ، والذين لايريدون أن يتخلوا عما فى رءوسهم من أفكار لا أساس لها من الصحة ؛ كالقول بأن العلم اختراع إغريقى؛ فهم لايعرفون

(*) ثيمس فى الأساطير اليونانية هى ابنة أورانوس Uranus وجيا Gaea ، كانت إحدى التيتان المعاديات لزيوس ، ورغم ذلك فقد خضعت لحكمه ، وكانت ترمز للقانون والنظام والعدالة ، وأحيانا كانت تعتبر ربة النبوءة ، وتشرف على الوحى فى دلفى أمام أبوللو ، وقد تزوجها زيوس لينتفع بمشورتها وحكمتها انظر : أمين سلامة- معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية ، دار الفكر العربى ط١ ، القاهرة ١٩٥٥ ، مادة : (ثيميس) .

(١) لخصنا هذه الآراء عن مقال "فور" الذى أورده إسماعيل مظهر ، انظر ص٢١ - ٣٠ من كتابه المذكور سابقا .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دارالنهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ ، ص١٤٦

(٣) المرجع نفسه ، ص١٤٣-٤

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٤٨ -٩

معنى العلم أصلا[١] ، أو هم يعرفون ولكن يتجاهلون ، فقد جمع العلم المصرى بين ماهو عملى وماهو نظرى ، أى بين النظر والتطبيق[٢] ، كما تنطق بذلك بعض النصوص المصرية التى أفلتت من سطوة الزمن . والعلم اليونانى على هذا ، قد يكون ذروة لجهود علمية بدأها المصريون ولكنه لايكون هو البداية أبدا[٣] ، بل إنه فى جانب كثير منه يبدو كما لو كان انتحالا إغريقيا لتراث الشرق[٤] ؛ خاصة التراث المصرى الذى بلغ فى مجال العلم درجة ؛ هى الأولى وإن لم تكن هى الأعلى .[٥]

أما روجيه جارودى ، ذلك المفكر الجرىء القادر دوما على تجديد فكره وتطوير ذاته ، فقد حمل هو الآخر على نظرية المعجزة التى روج لها المتعصبون للفكر الغربى ، وعقد فى كتابة عن (حوار الحضارات Pour Un Dialogue des Civilizations) فصلا شيقا بعنوان (الغرب عَرَض) سخر فيه : لا من مصطلح المعجزة اليونانية فقط ، وإنما من فكرة المعجزة الغربية عموما[٦] ، تلك المعجزة التى تقوم فى بعض جوانبها على تضخيم التفوق الغربى ، لا فى المجالات الفكرية فحسب ، بل فى مجالات الحرب وجبروت القوة أيضا ؛ على نحو ما نجد من مبالغة فى تصوير معركة (ماراثون Marathon) بين اليونان والفرس ، على أنها انتصار ساحق ماحق للغرب على الشرق .[٧]

هذه النماذج الموضوعية التى لمسناها فى فكر هؤلاء الأعلام ، تجعلنا نقف على مقدار المبالغة والتهويل اللذين ينطوى عليهما مصطلح (المعجزة اليونانية) ، وتجعلنا فى الوقت نفسه

---

(١) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة مجموعة من المتخصصين ، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ط٢ ، القاهرة ١٩٦٣ ، جـ١، ص١٢٠– ٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٠٢ .

(٣) جورج سارتون ، الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط١، بيروت ، ١٩٥٢ ، ص٢٤ .

(٤) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص١٤٦ .

(٥) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ١ ، ص١٣٣ .

(٦) روجيه جارودى ، حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ط١ ، بيروت – باريس ١٩٧٨م ، ص٣٧ .

(٧) المرجع السابق ، ص٢٥– ٧ .

مسلحين برؤى ومناهج جديدة فى درس الحضارات الإنسانية : فى تفاعلها وتكاملها واتصالها، لا فى تمايزها وانفصالها .

دلائل الإعجاز المزعوم :

وإذا ما عدنا الآن إلى فحص آراء القائلين بالإعجاز اليونانى أو العبقرية الإغريقية ، فإننا سنجد أن مثل هذه الآراء تستند بشكل أساسى على بعض المبررات والحجج التى لم تصمد طويلا أمام محك النقد ، ولنجرب أن نختبر نماذج من تلك الحجج والمبررات ، حتى يستبين لنا مبلغ ماتنطوى عليه من قلب للحقائق وتزييف للعلم ، باسم العلم نفسه .

فمن هذه الحجج ما يتبجح به بعض المتعصبين من أن حضارة (بحر إيجه The Aegean Sea) كانت تفوق فى تقدمها وازدهارها الحضارة المصرية ، بل وتسبقها أيضا فى الزمن ، لأن الحضارة الإيجية وصلت إلى درجة رفيعة بدءا من (العصر الحجرى الحديث The Neo-lithic Age) كما يزعم "جون بيرنت J. Burnet"[١] . وليس أسهل علينا من رد هذا الزعم الذى يكشف عن جهل صاحبه بالحقائق التاريخية التى أصبحت مبسوطة فى سائر المصادر ؛ لاسيما تلك التى تبحث فى تاريخ الحضارات القديمة[٢] . وقد كان من الأفضل لهذا الكاتب ألا يفتى فيما يجهل ، غير أنه آثر أن يتحفنا بفتاواه ، فيضيف قائلا إنه إذا كان هناك من أثر قد وقع على الحضارة اليونانية ؛ فلابد من أن يكون مثل هذا الأثر قد أتى من الشمال ؛ وليس هناك أساس من الصحة للقول بأنه أتى من مصر[٣] . وهكذا تصبح الحضارة الإيجية القديمة ممثلة فى (كريت) وحضارتها المينوية Minoan، هى – عند بيرنت – التى أثرت على مصر ؛ لا العكس[٤] .

ولأن أسبقية الحضارة المصرية على الحضارة المينوية وسائر حضارات بحر إيجه، لم تعد موضع جدال بين المؤرخين ؛ بل هى لم تكن كذلك من الأصل يوما ما ؛ فسوف لانضيع وقتنا

---

(1) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., Pp. 1 - 2 .

(٢) الجدير بالذكر أن المصادر التاريخية القديمة فى العقود الأولى من هذا القرن ، كانت تكاد تجمع على الأسبقية الحاسمة لمصر على الحضارات المجاورة ، ولم يخلُ بعضها من مبالغة تظهر فى العودة ببدء الحضارة المصرية إلى عام ٨٠٠٠ ق.م ، انظر :

V.A. Renouf, Outlines of General History, Macmillan and Co. LTD, London 1910, p. 9.

(3) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., Pp. 2 - 3 .

(4) Ibid, p. 3.

في الرد على مثل هذا القول غير العلمي ، ويكفينا هنا أن المختصين بحضارات بحر (إيجه) وعلى رأسهم "السير آرثر إيڤانز Sir Arthur Evans (١٨٥١-١٩٤١)" الذي اكتشف الحضارة المينوية في (كريت) ، يقرون قبل غيرهم بأسبقية مصر وتأثيرها الكبير على هذه الحضارة .

أما الحجة الثانية التي تجعل المعجزة الإغريقية قائمة على التوقد الحاد في الذكاء [١]، أو على العبقرية التي لا يشارك اليونان فيها أحد من شعوب الأرض ؛ وبالتحديد من شعوب الشرق، فرائحة العنصرية تفوح منها حتى إنها لتزكم الأنوف ، فلم تعد مسألة التمييز بين الأجناس البشرية على أساس تفاوتها في الذكاء والقدرات العقلية ، أمرا مستساغا ولاحتى مقبولا في الأوساط العلمية المعاصرة . ومع ذلك فقد مر وقت كانت فيه هذه الفكرة تلقى رواجا وترحيبا كبيرين من الدوائر العلمية والثقافية الغربية بصفة عامة ، وازداد الأمر ضغثا على إبالة حين تدخلت السياسة لتوظف الفكرة لصالحها ، فقد بلغ الهوس العنصري مداه على يد النازية، حتى لقد طلب النظام الهتلري إلى بعض العلماء أن يدبّجوا بحوثا يثبتون فيها أن (النورديين Nordians) كانوا هم أصحاب أول حضارة في تاريخ الإنسانية ، ولما كان ذلك يتعارض مع الحقيقة التاريخية القائلة بأن مصر هي مهد الحضارة الأول ، فلم يكن أمام هؤلاء العلماء الملفقين إلا أن يثبتوا بطريقة أو بأخرى ، أن (النورديين) قد قاموا بغزو مصر وأسسوا الحضارة بها في العصور الغابرة ![٢]

مثل هذه المهزلة العلمية تتكرر من حين لآخر بين قلة من الذين يعميهم التعصب عن إبصار الحقائق والاعتراف بالوقائع ، فمن قبيل ذلك ما حدث في أكتوبر ١٩٧٦م حين طالعتنا كبريات الصحف البريطانية بآخر فضيحة علمية من هذا النوع اهتزت لها الأوساط العلمية في العالم المتمدن ، ذلك أن السير "سيرل بيرت Cyril Burt" كبير علماء النفس في بريطانيا ، ثبت أنه استعماري تعوزه الأمانة العلمية ، إذ كان يؤكد في كتبه أن الجنس الأبيض يمتاز عن غيره من الأجناس الملونة، بالذكاء والقدرات العقلية التي لاتخفى ، وبالتالي يتعين على المسئولين عن إصلاح التعليم أن يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلاءم مع مستوى الذكاء والعقل الهابط بالفطرة عندهم ، ولا يشركونهم في نوع التعليم الذي يتلقاه البيض ذوو المستوى

---

(1) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy,), op. cit., p. 11.

(٢) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ترجمة عدلي برسوم عبد الملك وتقديم أنور عبد الملك ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة د.ت ص٩٢-٣ .

الرفيع بالفطرة ذكاء وعقلا . وأخذ تلاميذه من علماء النفس يروجون لهذه النظرية ، حتى تصدى للكشف عن حقيقتها باحثون نفسانيون فى أمريكا وإنجلترا ، وتوخوا فى هذا أن يراجعوا أدلة نظرية "بيرت" ؛ فتبين لهم جميعا أن ذلك العالم المرموق قد زعم أنه استعان بمصادر ثبت لهم أنها غير موجودة ، وأن أرقام الإحصاءات التى أيد بها نظريته مختلقة وملفقة ، وأدى الكشف عن هذه الفضيحة العلمية إلى أن أصبح ذلك العالم المزعوم مثار السخرية فى دوائر العلماء ، وعند من علموا بهذه الفضيحة من عامة الناس.[1]

على أية حال ، فإن مايهمنا هنا ، هو ما تكشف عنه أمثال هذه الفضائح من أن الفكرة العنصرية التى تقوم عليها نظرية المعجزة اليونانية ، أضعف من أن تنهض إلا على أساس من الغش والتزوير ولىّ الحقائق . نعم ، لقد مرت فترة كانت فيها هذه الفكرة العنصرية تتمتع بقدر من التصديق ، لاسيما لدى عامة المفكرين الرومانسيين ، حيث وجد كثير من هؤلاء المفكرين فى فكرة التفرقة العنصرية أو الجنسية بين البشر ؛ بديلا مقنعا لما كانوا يرفضونه من مبادىء الإخاء والمساواة التى أعلنها مفكرو الثورة الفرنسية .

كان المفكر والشاعر الألمانى "هيردر J.G. Herder" (١٧٤٤-١٨٠٣) والمفكر الإنجليزى توماس كارليل[2] "The Carlyle" (١٧٩٥-١٨٨١م) وغيرهما ، من أشهر من تحمسوا للعنصرية فى الفكر الغربى . أما الذى انحرف بها إلى قمة التطرف فهو "جوبينو J.A. De Gobineau" (١٨١٦-١٨٨٢م) الذى لم يتورع عن توظيف العنصرية لخدمة أغراض غير إنسانية.[3]

---

(١) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص٢٠٨ - ٩ ، والجدير بالذكر أن لهذا العالم - أو المتعالم- كتابا مترجما إلى العربية بعنوان (كيف يعمل العقل) - وهو فى جزئين ، وقد ساهم "بيرت" فى الجزء الأول واستقل بالثانى ، انظر : سيرل بيرت ، كيف يعمل العقل ؟، الكتاب الثانى ، ترجمة محمد خلف الله ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سلسلة (الفكر الحديث) العدد (١٠) ، القاهرة د.ت ، ولاحظ كيف أن المترجم كال المديح للمؤلف !

(٢) جورج دون تشايلد ، التاريخ ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٢ ، وقد قرر "جوبينو" أن أرفع الحضارات وأزهاها هى من إبداع جنس واحد هو الجنس الآرى الذى يشمل اليونان والرومان والأمم السائدة فى أوربا الحديثة ، ولكن الاختلاط بالأجناس الدنيا الذى قضى على النشاط المبدع للحضارة الإغريقية الرومانية ، يهدد الآن أوروبا الحديثة بالانحطاط ، وقد فند "تشايلد" آراء "جوبينو" وتابعه "لابوج" de Lapouge وأبان عن حقيقتها الاستعمارية فى كتابه المذكور أعلاه .

إن قيام نظرية المعجزة اليونانية على النزعة العنصرية وأسطورة التفوق ، يجعل من هذه النظرية محض هراء ، ولايوجد ماهو أكثر دلالة على تهافتها من أن علم الوراثة Heredity يسد الطريق أمام صحتها المطلقة ، كما تدل على ذلك البحوث المعاصرة . وعلى الرغم من ذلك، فقد تمسك الاستعمار بهذه الفكرة ليخدم بها أغراضه ومطامعه ويؤكد هيمنته على الشعوب المتخلفة . وقد بين "تشايلد" كيف أن أمريكا والدول الاستعمارية رحبت كثيرا بالفكرة العنصرية وروجت لها مع إضافة بعض الزخارف من نظريات أخرى كالتطورية[1]، وغيرها .

أما الحجة الثالثة فهي تقرر - كما سبق أن رأينا عند "هنرى بير" H. Berr (١٨٦٣-١٩٥٤م)[2] مثلا - أن مكمن الإعجاز في الفلسفة اليونانية يتمثل في الطابع التأملي الخالص Speculative ؛ مما يجعلها تتميز جوهريا عن الطابع العملي الذى يسود الفكر المصرى القديم ، فيما يزعم الزاعمون . وحين تساق مثل هذه الحجة الساذجة، لانملك إلا أن نعجب مرة بعد مرة ، فمرة لأن التأمل الخالص المنفصل عن العمل ؛ وبالتالى عن حركة الواقع بخصوبتها وتجددها ، أصبح ميزة يتباهى بها المتباهون ، ومرة أخرى لأن مسألة التأمل الخالص فى ذاتها ؛ يمكن عند هؤلاء أن تقوم منبتة عن أى سياق عملى أو واقعى ، ومرة ثالثة لأن النزعة العملية فى التفكير أصبحت وصمة تدمغ الآخذين بها وتنفيهم خارج حدود الفلسفة؛ وتسمهم بالعجز ؛ بينما تصف غيرهم بالإعجاز .

لقد أصبحنا لانكاد نستمع إلى حديث عن النزعة العملية عند المصريين، إلا وهو مقرون بحديث آخر عن القدرة على التأمل النظرى الخالص عند اليونانيين .[3] وقد يتفضل أحدهم

---

(١) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ص٩٣ .

(2) H. Berr, Pure Thought, in : L. Robin, Greek Thought and The origins of Scientific Spritit, op. cit., Pp. X-XIII .

(3) Janet Van Dyne, The Egyptians Pharaohs and Craftsmen, Cassel & Co. LTD, London 1974, p. 40.

وإن كانت المؤلفة مع ذلك تعترف بمقدرة المصريين على التعلم السريع والتكيف مع البيئة . وترى أيضا أن الفرق التأملي بين مصر والإغريق هو مجرد فرق في الدرجة ! .

فيجعل المصريين مبتدعى النظرة العملية[1] ، لكى يخلو المجال بعد هذا لإلصاق النزعة النظرية الفلسفية الخالصة ، باليونانيين وحدهم .

وعلى أية حال ، فإن مثل هذه الحجة لن تفيد شيئا مما أراده لها أصحابها ، بل إنها لترتد فى النهاية حجة عليهم ، ذلك أن استغراق اليونانيين فى التأمل الخالص ، وإهمالهم للنزعة العملية ولمفردات الواقع من حولهم بالتالى ، كان مسئولا عن تجمد الفكر البشرى وتأخر العلم، أو توقفه عند درجة معينة ، هى تقريبا الدرجة نفسها التى وصل به إليها المصريون . وخير دليل على ذلك أن الآلة البخارية Ae ropile التى اخترعها (هيرون السكندرى Hero "Her-on")[2] فى القرن الأول الميلادى ، ظلت مجرد لعبة تافهة دون أن تستفيد بها البشرية على الإطلاق ، وهو الأمر الذى عزاه بعض الكتاب المنصفين إلى إخفاق الحضارة الإغريقية فى بعث التقنية[3] وتزكية العمل ، ولايعلم إلا الله ما الذى كان سيحدث للتاريخ لو أن مثل هذا الاختراع الفذ كان قد وجد الحافز للاستخدام أو التطبيق العملى.[4]

وتنطوى هذه الحجة أيضا على بعض المغالطات الأخرى ، فهى تفترض أن الطابع العملى كان هو السمة الوحيدة فى الفكر المصرى القديم ، وهذا غير صحيح ، فهناك كثير من مظاهر التأمل والقدرة على التجريد فى التراث الفكرى المصرى، إلى جانب مايمكن أن نسميه بالنزعة العملية ، وقد انتقلت كلتا النزعتين إلى التراث اليونانى نفسه ، فتجلت النزعة العملية

---

(1) James Edgar Swain, A. History of World Civilization, 2nd Edit. McGraw Hill Comp. U.S. A. 1947, p. 67 .

والمؤلف مع ذلك لايغمط المصريين حقهم ، بل يشيد بحضارتهم ومآثرهم .

(٢) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ص٣٧ ، وانظر أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع، ترجمة أنور محمود، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٤ ، جـ١ ص٢٣ ، وقارن : فكتور فركس ، الإنسان التقنى ، ترجمة إميل خليل بيدس ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت د.ت . ص٢٥ ، وهذه الواقعة مذكورة فى مصادر أخرى عديدة .

(٣) فيكتور فركس ، الإنسان التقنى ، ص٢٥ ، ولهذا الكتاب ترجمة عربية أخرى قام بها زكريا إبراهيم .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ، وقارن أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع ، جـ١ ، ص٢٤ .

المصرية عند "هزيود" كما يرى"فور"[١] ونضجت على أيدى السوفسطائيين Sophists[٢] من بعده . أما النزعة المثالية أو التأملية الخالصة، فقد اقتبسها "أفلاطون Plato" وأقام عليها مثاليته التى تعود أصولها إلى نزعات مثالية مصرية قديمة .[٣]

وتفترض تلك الحجة أيضا أن النزعة العملية أدنى مرتبة من النزعة التأملية ؛ وهو افتراض لايؤيده منطق أو عقل ، فالمفاضلة بين الاتجاه العملى والاتجاه التأملى فى التفكير، هى فى الحقيقة مسألة منهج ، وليست مسألة تقويم غايته إثبات تفوق أو امتياز لاتجاه على آخر. ومن هنا يتبين أن العمل ليس مناقضا للتفكير ولانافيا له ، وقد تحدث باحثون كثيرون عن التفكير بالأيدى[٤] ودور اليد فى إخصاب التفكير ، فعن طريق الأيدى وممارسة العمل يوجد الإنسان التقنية ، والتقنية بدورها تولد الفكر ، فهى التى جعلت الإنسان إنسانا على حد تعبير "فيكتور فيركس V.C. Ferkiss الذى يطرح تعريفا طريفا للإنسان مؤداه أنه حيوان تقنى[٥]. أما التحقير من شأن العمل والنزعات العملية فى التفكير ، فهو مستمد من التراث الميثولوجى ، حيث كان هبوط آدم ومفارقته العمل وكسب القوت بعرق الجبين ، لعنة حلت عليه وعقابا نزل به لما ارتكبه من معصية .[٦]

هذا هو الأساس الأسطورى البعيد الذى تقوم عليه نظرية المعجزة اليونانية حين ترفع من شأن النظر وتحقر العمل ، فضلا عن أنها تفاضل بينهما وتحيلهما إلى ثنائية متقابلة الطرفين، بينهما هما جانبان متكاملان فى عملية واحدة يسعى بها الإنسان إلى اكتشاف المجهول .[٧]

---

(١) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص ٣٠ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل – الزمان – الوعى الجمالى) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

(٣) رأى – "فيجال A. Weigall" مثلا ، أن "أخناتون" كان أول مثالى فى التاريخ ، انظر : فليكوفسكى ، أوديب وأخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة د.ت ، ص ٦٠ .

(٤) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص٨٧ .

(٥) فيكتور فيركس ، الإنسان التقنى ، ص ٢١–٣ . .

(6) Frederick Herzberg, Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972, Pp. 24 - 6 .

(٧) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، ص ١ .

خلاصة الأمر أن هناك حقائق عدة تكفي لنقض هذه الحجة نقضا مبرما ، فمن هذه الحقائق أن الفكر المصرى القديم لم يقتصر على النزعة العملية وحدها ، كما لم يقتصر الفكر اليوناني على التأمل الخالص وحده . ومنها أيضا أن العمل ليس حطة وعجزا فكريا ، بل هو اتجاه فكرى فى الأساس ، وعصور الازدهار الكبرى فى الحضارة الإنسانية كانت قائمة على نزعة عملية واقعية كما هو الشأن فى عصر النهضة مثلا[١] ؛ كما كان الأمركذلك فى الحضارة المصرية نفسها ، حيث لاحظ "جارودى" أن أعمال المصريين الباقية تتجلى فيها إرادة الإنسان أن يطبع الطبيعة بطابع عمله الدائب ، وهو اتجاه لايزال حيا نشطا فى الحضارة الغربية حتى الآن[٢] . وهكذا فحين نظر "جارودى" إلى الأهرام وجد فيها - على حد تعبيره - قصائد حقيقية ، خياما مدهشة من حجر الصوان ، وصورة عالم بناه الإنسان ، وفعل إيمان بقدرة البشر ، وهى فى النهاية تميط اللثام عن حضور الله .[٣]

ومن هذه الحقائق أيضا أن العمل لاينفصل عن النظر ، ولا الفكر عن الواقع ، فرسالة الإنسان لاتبدو فى انصرافه عن عالم ناقص ، بل على العكس ، تبدو فى سعيها الفعال لسد ما به من نقص ، والعمل ليس مجرد ضرورة قاسية لايستطيع الإنسان التملص منها ، بل هو فى الوقت ذاته فرصة متاحة له حتى يبلغ جدارة أعلى[٤]. فبالعمل وحده يستطيع الإنسان أن يظهر طبيعته ويكتسب إنسانيته .[٥]

من هذا المنطلق ، نُظر إلى التأمل الإغريقى الخالص من قِبَل معظم المفكرين المعاصرين، على أنه ابتعاد عن المشاركة في الخبرة الإنسانية الشاملة ، لأنه يجعل الفيلسوف مجرد مشاهد كغيره من مشاهدى المسرح . ومما له دلالة فى هذا السياق، أن الأصل اللغوى

---

(١) هنرى أرڤون ، فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدنى علما) منشورات عويدات ط١ ، بيروت - باريس ، ١٩٧٧ ، ص١٧ .

(٢) روجيه جارودى ، حوار الحضارات ، ص٢٠-١ .

(٣) المرجع السابق ، ص٢١ .

(٤) هنرى أرڤون ، فلسفة العمل ، ص٢١ ، وانظر أيضا : والتر ليمان ، فلسفة الجماهير (بدون ذكر اسم المترجم) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت ، ص٤١ .

(٥) رابندرانات طاغور ، سادهانا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلاوى ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة د.ت ، ص٨٩ .

لكلمة المسرح Theatre مشتق من الفعل اليونانى Theorein الدال على النظر والمشاهدة[١]
وهكذا أدت هذه النزعة التأملية إلى طغيان المفاهيم فى الفلسفة اليونانية ، ذلك الطغيان الذى أدى فى النهاية - كما يلاحظ جارودى - إلى انحطاط الحضارة اليونانية نفسها . وإن كان «نيتشه» قد رأى أن الانحطاط قد بدأ بالفعل منذ أيام "يوربيدس "Euripides (٤٨٠-٤٠٦ق.م). ونحن نجد بالفعل نصوصا يونانية مبكرة تتنبأ بما رآه نيتشه ، فقد عزى إلى "فيثاغورس Pythagoras " (٥٨٠-٥٠٠ ق.م) أنه كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية ، فبعضهم يحضر ليلعب ، وبعضهم يحضر للتجارة والربح ، أما البعض الآخر فيكتفى بمجرد النظر ، وهؤلاء فقط هم الحكماء. ومثل هذه النظرة هى التى عبر عنها - فيما بعد - "كسينوفون Xenophon (٤٢٦-٥٣٣ق.م) الذى عاصر سقراط ، حيث اعترف بأن الفنون اليدوية لم تكن محترمة فى عصره لأنها تفسد أجساد الذين يؤدونها ، وهذا الفساد الجسمانى يمتد إلى النفوس ، مما يجعل العمال غير صالحين لأن يصبحوا مواطنين عاديين مخلصين ، بل لقد بلغ الأمر ببعض المدن اليونانية أنها حرمت على المواطنين مزاولة اليدوية .[٢]

هذه هى أهم الحجج التى يستند اليها القائلون بنظرية المعجزة اليونانية ، وقد رأينا أنها تداعت واحدة بعد الأخرى كما يتداعى الصرح المشيد على أساس واهٍ من الرمال الناعمة المتحركة .

ولئن كانت بعض الحجج الأخرى لاتزال باقية ، مثل الحجة القائلة بأن اليونانيين خلصوا الفلسفة من الطابع الدينى أو الأسطورى أو الخرافى[٣] الذى كان سائدا فى الشرق ، وهذا هو مناط الإعجاز لديهم ، فإن مناقشتها ستتم فى الخاتمة التى سنعقدها فى نهاية هذا الباب حول شكل الفلسفة ومضمونها ، وكذلك الأمر فى الحجة التى تقيم المعجزة اليونانية على المقابلة بين الصياغة الأدبية فى الفكر الشرقى ، والصياغة النظرية الفلسفية فى الفكر اليونانى.

وقد تتبقى بعد ذلك كله حجج أخرى أقل أهمية ، منها تلك الحجة التى تسم الفكر الشرقى عامة والمصرى خاصة ، بالجمود والثبات والرتابة ، إلى آخر هذه السمات التى

---

(١) أميرة حلمى مطر دراسات فى الفلسفة اليونانية ص ٦

(٢) المرجع السابق ص٨

(3) J. Burnet, Early Greek Philosophy op. cit. p. 3

لاتؤهله لأن يرقى إلى مستوى الفلسفة الحقة بفعاليتها المتجددة ومذاهبها المتباينة . وقد تم تفنيد هذه الحجة الواهية ، على نحو مافعل "كورنمان Cornman"[١] ، و"إيمرى نف Emery Neff" الذى رأى أن الجمود المصرى لم يقدر تقديرا صحيحا حين حكم عليه وفقا للمعايير اليونانية ، بغض النظر عن طبيعته أو طرازه الخاص[٢] ، ومثل "كلوديفى شتراوس C. Levi-Straus" الذى حذر من الحكم على الحضارات بمعايير غريبة عن روحها[٣] .

ومن هذه الحجج أيضا ما قيل من أن الحكم المطلق الفرعونى لم يكن ليسمح بقيام نشاط فكرى نظرى متميز ؛ ومن هنا فقد ادعت جمهرة المتعصبين للمعجزة اليونانية أن عدم وجود فكر سياسى فى ممالك الشرق القديم ، إنما يعود إلى الأفكار الدينية المسيطرة على عقول الأفراد من جهة ، وإلى الحكم الملكى المطلق Absolute Monarchy من جهة أخرى[٤] ، بينما تعود المعجزة الفلسفية اليونانية إلى المناخ الديمقراطى الذى ترعرعت فى ظله الفردية وازدهرت الحرية[٥] . والغريب أن هؤلاء يتجاهلون أن سقراط ، وهو إمام فلاسفة عصره ، قد أعدم بسبب أفكاره ومبادئه بدعوى أنها مفسدة للشباب[٦] ، وأن أفلاطون كان أكبر ممثل للنزعة المناهضة للفردية فى الفلسفة اليونانية .[٧]

---

(1) K. Lehrer and J.W. Cornman, Philosophical Problems and Arguments, op. cit. p. 61 .

(٢) إيمرى نف ، المؤرخون وروح الشعر ، ٣٢ .

(٣) كلود ليفى – شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص١٦ .

(٤) د. حسن شحاته سعفان ، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٢ .

(٥) كان "روبسبير" مثلا يطلق على اليونان – والرومان من بعدهم – اسم الشعوب الحرة ، انظر : كارل ماركس وفردريك انجلز ، العائلة المقدسة (أو نقد النقد النقدى) ، ترجمة حنا عبود ، مراجعة د. فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق د.ت ، ص ١٥٧ .

(٦) حسن شحاته سعفان ، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ص٢٣ .

(٧) انظر دراسة فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، د.ت ، ص١٢٣.

إن هؤلاء يتجاهلون من جهة أخرى الطبيعة الخاصة للنظام الفرعوني ، الذى لايمكن أن يصدق عليه تماما وصف الحكم المطلق ، بما يوحى به هذا المصطلح من تداعيات فكرية حديثة؛ فليس الأمر كما ذكر "شيدر H.H Schaeder " (١٨٩٦-١٩٥٧) من أن الشرقى لم يعرف الجماعة ، وإنما عرف الدولة فقط ، بما تمثله من هوة لاقرار لها بين السلطان الشبيه بالإله من ناحية ، وعبيده من ناحية أخرى[١] . إن التاريخ الحضارى المصرى يكذب هذا الوصف ، ويجعلنا نقطع بأن المصريين ، حتى فى أدنى طبقاتهم ، لم يكونوا مجرد عبيد للفرعون[٢] . والبحوث التى تشيع عكس ذلك مغرضة ؛ أو هى على الأقل غير خالصة لوجه العلم .

وقد يقال من جهة أخرى إن هناك تمايزا بين العقلية المصرية والعقلية اليونانية ، مما يستحيل معه أن تأخذ هذه عن تلك ، فالإنسان كما يقولون لايفهم إلا من هو على شاكلته . ومثل هذه الحجة تعود بنا من جديد إلى التمييز بين النزعة العملية المصرية والنزعة التأملية اليونانية[٣] ، وهو ما سبق أن أثبتنا فساده . وإن كان من شيء يستحق الإضافة هنا ، فهو أن العقلية المصرية لم تكن هى واليونانية على طرفى نقيض ، بل إن بحوثا كثيرة تشير الى التشابه القوى بين العقليتين؛ من خلال أفكارهما، وأساطيرهما، واتجاههما الفكرى العام .[٤]

وربما يقال أيضا إننا لم نسمع عن كتاب فلسفى مصرى متكامل ، ولا عن يونانى واحد قرأ كتابا مصريا ، أو حتى استمع إلى كاهن مصرى ، كما يدّعى "بيرنت" [٥] ؛ ومثل هذا الرأى واضح الخطل ، فهو من جهة يتجاهل – وربما عن عمد – النصوص اليونانية العديدة التى تكيل المديح للمصريين وتعتبرهم مصدرا للدين والحكمة ، ومن جهة أخرى يتجاهل أيضا أن مابقى من الفكر المصرى ليس سوى الفتات ، فقد ضاعت تحت وطأة الزمن الطويل معظم آثار هذا التراث الفكرى ، فإن أفلت بعضها من عوادى الزمن ، وجد غارات المغيرين وسرقات السارقين ، ولذا فإن ندرة الآثار الفكرية المكتوبة فى هذا التراث ، ينبغى ألا تؤخذ قرينه على

---

(١) هانز هينريش شيدر ، روح الحضارة العربية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩ ، ص٦٤-٥ .

(٢) انظر : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ (مصر والعراق) مكتبة الأنجلو المصرية ط٢، القاهرة ؛ ١٩٧٦ ، ص٧٥ ، حيث تجد ردا مقنعا على القائلين بجبروت الفراعنة واسترقاقهم للشعب .

(3) J. Van Dyne, The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, op. cit., p. 40 .

(٤) انظر : طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، ج١ ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨، ص ٦٨-٧٠ ؛ حيث تجد تفصيلا لهذا الرأى .

(5) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., p. 9.

قلة نتاج العقل المصرى ، فهى لاتدل إلا على عدم استطاعة التاريخ الحفاظ على ذخائر هذا التراث . ثم إننا لو أخذنا عدم وجود مؤلفات فلسفية كاملة فيما وصلنا من تراث الفكر المصرى، دليلا قاطعا على عدم وجود فلسفة مصرية ، لكان ينبغى قياسا على هذا أن تقطع بجهلهم بعلوم الفلك والرياضة والكيمياء ، لأنهم لم يتركوا مؤلفات كاملة فى هذه الموضوعات . غير أن آثارهم الباقية تدل على معرفتهم المتطورة المتقنة بهذه العلوم ؛ بدليل توظيفها ببراعة تطبيقية فائقة فى حياتهم العملية ، فكيف تسنّى لهم إذن أن يطبقوا أفكارا ونظريات يجهلونها؟

لم يبق إذن من أساس تستطيع نظرية المعجزة اليونانية أن تقوم عليه ؛ دون أن تتزعزع ذات اليمين وذات الشمال كلما عصفت بها رياح النقد ، إلى أن تنهار تماما ، كما بينا فى الصفحات السابقة .

ولعله من العجيب حقا أن هذه النظرية العنصرية الاستعمارية التى تقطع السياق المتصل للحضارة البشرية[1] ، قد لقيت آذانا صاغية وأفواها مرددة بين ظهرانينا ، فروّج لها البعض، محتذين فى ذلك آثار غيرهم من متعصبى الغرب[2] . غير أن هذا - لحسن الحظ- لايمثل اتجاها شائعا عندنا ، وقد بدأت كتب تاريخ الفلسفة التى تصدر عن الباحثين المصريين والعرب تتدارك هذه المثلبة، وتتنبه إلى تهافت نظرية المعجزة اليونانية ، وتحاول جاهدة أن تتلمس- ولو على استحياء أحيانا - الأصول الشرقية للفكر اليونانى[3] ، متخلية بذلك عن مفهوم المعجزة . ولعل الفضل يعود فى هذا إلى ما قدمته الدراسات الأثرية من قرائن وحققته من آثار ؛ كان غبار الزمن قد واراها عن البصائر والأنظار .

---

(١) الكونت دى جلارزا ، محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة، عن المحاضرات التى ألقيت عام ١٩١٥ - ١٩١٦م ص١ ، قارن :

Theodor Gomperz, Greek Thinkers, Vol. I. op. cit., p. 15 .

(٢) نجد مثالا لذلك فى بعض المؤلفات العربية ، انظر مثلا : على سامى النشار وأحمد محمود صبحى، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، منشأة المعارف ط١ ، الإسكندرية ١٩٦٤ ، المقدمة ، حيث يطلق الباحثان على مفكرى اليونان الأوائل ألقاب : مشيخة الفكر وسدنة الفلسفة .. إشارة إلى الريادة والسبق .

(٣) ومن نماذج ذلك : المؤلفات التالية : توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ص١١٥-١٣٢ ، وكذلك : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ص٧-٢٩ . هذا فضلا عن الكتب التى أصدرها باحثون أقل شأنا ممن يسبحون دائما مع التيار، دون أن يضيفوا جديدا .

الفصل الثانى

الانتشارية .. والانتشارية المصرية

* مصر ملحمة جغرافية تُرجمت إلى ملحمة حضارية ، وهى واسطة كتاب الجغرافيا تحولت إلى فاتحة كتاب التاريخ .(جمال حمدان - شخصية مصر ، جـ١ ، ص٤٣) .

* مصر هى البلد الذى تزكية كل الحقائق موطنا الحضارة ، وهى المصدر الأكبر للوحى المتجدد الذى ألهم الحضارات المجاورة خلال قرون طويلة . (وليام ج. بيرى - نمو الحضارة ص٦٤) .

أمّا وقد انهدمت نظرية المعجزة اليونانية وتداعت حجج القائلين بها حجة بعد حجة كما رأينا فى الفصل السابق ، فقد أصبح من الواجب أن نجد تفسيرا آخر لنشأة الفلسفة عند اليونان، يحل محل هذه النظرية المتداعية ويسد ماتركته من فراغ ، وعلم الأنثروبولوجيا يقدم لنا هذا التفسير البديل ، ممثلا فى النظرية الانتشارية Diffusionism .

والانتشارية واحدة من عدة نظريات تفسر نشوء الحضارات وتطورها ، ومن أهم النظريات الأخرى : "النظرية الوظيفية" Functionalism والنظرية التطورية Evolutionism [1].

وما يهمنا من النظرية الانتشارية هنا هو جانب أساسى منها يعرف بالانتشار الثقافى Cultural Diffusion ، فما دامت الفلسفة اليونانية غير ناشئة عن معجزة خلقتها من العدم ، فلابد من أنها قد انتشرت إليها من مكان آخر ، وهذا هو مايعنيه مصطلح الانتشار الثقافى . وقد قسم الأنثروبولوجيون هذا الانتشار الى نوعين ، أحدهما عَرَضى يحدث بالصدفة ، والآخر مقصود أو منظم[2] ، كما فرقوا بين وسائل انتشار الثقافة ؛ فذكروا منها الهجرة والغزو والإيحاء والاستعارة[3] ؛ وغير هذا من وسائل .

---

(1) Julius Gould and William L. Kolb, (Editors), A Dictionary of the Social Sciences, Tavistook Publications, london 1964 art. Diffusion.

(٢) نخبة من المتخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير ومراجعة : إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، مادة : (انتشار الثقافة)

(٣) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩، مادة (انتشار)

تقوم الانتشارية على فكرة أساسية فحواها الإقرار بالندرة النسبية للاختراعات الجديدة ، مما يجعل أوجه الشبه التى توجد بين الثقافات المختلفة بصفة عامة ، راجعة غالبا للانتشار لا للاختراعات المتوازية أو المستقلة التى تظهر فى الثقافات المنفصلة ، وبهذا تتعارض الانتشارية مع نظرية الابتكار Invention التى ترد الظواهر الاجتماعية إلى مخترعات وأفكار فردية ، على نحو مايذهب أحد أعلامها وهو تارد[١] G. Tard (١٨٤٣-١٩٠٤م)، كما تتعارض بدرجة أو بأخرى مع نظرية التجديد Innovation ؛ فالانتشارية ترى أن الاختراع والتجديد لايستطيعان أن يفسرا نشوء الثقافات المختلفة وتطورها ؛ بنفس القدر الذى تستطيعه هى .

إن من الصعب غالبا أن نحدد المكان الأول لاختراع ما ، فقد انتشرت الثقافات على نطاق بلغ من سعته أننا قد نجد اليوم بعض المراكز الثقافية التى تتشابه لا فى الأدوات والمنازل ووسائل الاستعمال اليومى فحسب ؛ وإنما أيضا ، وهذا هو الأهم ، فى المفاهيم الدينية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية[٢] ؛ أى فى الحياة الفكرية بصفة عامة .

غير أنه لكى تنتشر الثقافة من مكان إلى آخر ، يلزم أن تكون هناك بعض العناصر التى لاتتم عملية الانتشار إلا من خلالها ، ومن هذه العناصر :

١- لابد من أن يكون هناك جانب مرسل وجانب مستقبل للعناصر الثقافية القابلة للانتشار، أو بمعنى أصح جانب مصدر وجانب مستورد . ولاشك فى أن دور المستورد هو الأهم[٣] لأن نجاح عملية الانتشار يتوقف على قبوله هو لهذا العنصر الثقافى أو ذاك؛ وهذا هو ما أسماه "إليوت سميث E. Smith (١٨٧١-١٩٣٧) بأهمية العامل البشرى فى عملية الانتقال Trans-mission[٤] . أو الانتشار .

---

(١) نخبة من الأساتذة المتخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، مادة (اختراع) .

(٢) جولياس أ.ليبس ، أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص١١٧-٨ .

(٣) رالف لينتون ، دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، صيدا - بيروت ١٩٦٤ ، ص٤٤٠ .

(4) G. Elliot Smith, In the Beginning, Watts & Co. Second ed. London 1934, p. 97 .

٢- لابد أيضا من وجود فرصة للاحتكاك بين كل من المصدِّر والمستورد ؛ وكلما ازدادت الفرصة المتاحة لأى مجتمع لكي يقتبس من غيره : ازدادت سرعة تقدمه الثقافي كما يرى الأنثروبولوجي الأمريكي رالف لنتون R. Linton [١] (١٨٩٣-١٩٥٤) . ويعنى هذا من جهة أخرى أن العزلة تقيد الانتشار ، وهذا هو ما يمكن أن يجعلنا نستخلص قاعدة أنثروبولوجية عامة مؤداها أن المجتمعات المعزولة تكون هى الأقل تقدما ، هذا إن لم تحرم من التقدم نهائيا مادامت هذه العزلة ستحول دون استفادتها من الاحتكاك بالثقافات الأخرى . ولكى نستوثق من صدق مثل هذه القاعدة : ماعلينا إلا أن نتذكر سكان جزيرة تسمانيا الذين انعزلوا عن البشرية منذ حوالى عشرين قرنا ، فلما اكتشفهم الأوربيون فى العصر الحديث ، وبالتحديد فى القرن الثامن عشر ، وجدوهم على درجة من التخلف الثقافى ، هى نفسها التى كانوا عليها منذ لحظة انعزالهم ، أى منذ عشرين قرنا من الزمان .[٢]

وهناك أمثلة أخرى مضادة من العصور الحديثة تؤكد القاعدة نفسها ؛ وتعلى من أهمية الاحتكاك، بل وضرورته لعملية التقدم المنشودة فى أى مجتمع من المجتمعات ، ففى عام ١٨٦٨م أقسم إمبراطور اليابان أمام الشعب القسم الرسمى ، وكان مرسوم القسم ينتهى بهذه العبارة الدالة : (سنبحث عن المعرفة فى جميع أنحاء العالم)[٣] ، وربما لم يكن مقدرا لليابان أن تصل إلى ما وصلت إليه الآن ، ما لم يوضع هذا القسم موضع التنفيذ !

٣- يتطلب الانتشار كذلك نوعا من التشابه العام بين المصدِّر والمستورد كما يرى بعض الأنثروبولوجيين ، ذلك لأن الانتشار ليس عملية أوتوماتيكية مثلها مثل انتقال العدوى ، فالمجتمع لايختار الفكرة أو الاختراع التكتيكي أو النظام السياسى أو الأسلوب الفنى ، إلى آخر هذه العناصر الثقافية ، إلا عندما تكون ملائمة للنمط العام السائد فى حضارة ذلك المجتمع المستورد.[٤] ومعنى هذا أن هناك اختيارا من جانب المستورد فى عملية الانتشار ،

---

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان، ص ٤٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٢٨

(٣) جلبرت هايت ، هجرة الأفكار . ترجمة شفيق أسعد فريد ، العالمية للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص١٥

(4) Gordon Childe, Progress and Archaeology, Watts & Co., London 1939, p. 58

والدليل على ذلك أن الهندوس مثلا كانوا يُظهرون دائما استعدادا كبيرا لتقبل الطقوس الدينية والأفكار الفلسفية الجديدة مادامت لاتتعارض مباشرة مع نماذجهم القائمة ، ولكنهم كانوا فى الوقت نفسه لايُظهرون أى اهتمام بما طرأ على أساليب الصناعة من تحسينات وتطور ؛ لأن العالم المادى عندهم تافه جدا ، مما لايستدعى العناء الذى سينشأعن تغيير العادات القائمة[1] .

على أن عنصر التشابه وضرورته لنجاح عملية الانتشار، لايجد قبولا من بعض الأنثروبولوجيين الآخرين ، فالأنثروبولوجية الأمريكية ذائعة الصيت – روث بندكت R. Benedict (١٨٨٧–١٩٤٨م) لاحظت أن هناك بعض الأدلة فى جميع أنحاء العالم ، ومنذ التاريخ القديم للإنسان ، تثبت أن الجماعات البشرية تستطيع أن تقتبس الثقافة من جماعات تختلف عنها فى الأصل ؛ دون حساب للتشابه فى النمط الاجتماعى أو الحضارى العام ، إذ ليس فى التكوين البيولوجى فى الإنسان ما يحول دون ذلك [2].

٤– على أن العامل الذى يفوق عنصر التشابه أهمية وحسما فى نجاح عملية الانتشار ، هو عامل القرب المكانى ، ذلك أنه إذا تساوت سائر الأمور الأخرى ، فإن عناصر الثقافة المنتشرة ستتبناها أولا تلك المجتمعات القريبة إلى منابعها الأصلية ، وفيما بعد ، ستتبناها المجتمعات الأبعد ، أو تلك التى يكون احتكاكها المباشر بالمنبع الأصلى أضعف من احتكاك المجتمعات الأولى [3].

هذه هى أهم العوامل التى تستند إليها فكرة الانتشار ، فإذا حاولنا الآن أن نطبقها على دراستنا المقارنة بين مصر واليونان ، فلسوف نجدها متوفرة جميعا ، فهناك مُصدِّر للعناصر الثقافية هو مصر ومُستورد لها هو اليونان ، وهناك احتكاك ثابت تاريخيا عبر معابر جغرافية متنوعة ، كما أن هناك أيضا درجة كبيرة من التشابه فى النمط الفكرى والدينى، كما يلاحظ كثير من المؤرخين والمفكرين[4] ، فحتى قبل أن ينشأ ما أسماه البعض بالمعجزة اليونانية ؛

---

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص٤٥٢ .

(٢) روث بندكت ، ألوان من ثقافات الشعوب ، ترجمة عمرالدسوقى ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد مرسى أبو الليل ، ومراجعة حسن محمد جوهر ، تقديم مرجريت ميد ، لجنة البيان العربى ، القاهرة د.ت ، ص٣٢ .

(٣) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٣٣ .

(٤) إسماعيل راجى الفاروق ، فى تاريخ الأديان (رؤوس أقلام) بحث بمجلة (كلية الآداب) ، جامعة القاهرة ، المجلد (٢١) جـ١ ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص٦٨ – ٩

أى حينما كانت الميثولوجيا اليونانية هى الشكل الفكرى السائد ، فإنه من السهل أن نلاحظ أن هذه الميثولوجيا كانت تدور بشكل أساسى حول ميثولوجيا الشرق الأدنى السابقة زمنيا ؛ ولاسيما الميثولوجيا المصرية . ولا يقل عامل القرب المكانى حضورا فى حالة مصر واليونان ؛ عن بقية العوامل الأخرى ، فمصر واليونان لاتفصلهما إلا مياه البحر الأبيض المتوسط التى يسهل عبورها مباشرة ، مما يجعل فرصة الاحتكاك قائمة دائما ، على نحو ماسنبين تفصيلا فيما بعد [١] ، أما الآن فسيكون من شأننا أن نعود إلى استكمال الحديث عن النظرية الانتشارية ، والتعريف بأهم روادها .

والحق أن الحديث عن النظرية الانتشارية وروادها بصفة عامة ؛ يمكن أن يقودنا إلى تفريعات لانهاية لها ، لو لم نحترز ونتخذ تمام الحيطة حتى لانقع فى هذه السلسلة المتشابكة من النظريات الأنثروبولوجية الأساسية والفرعية . فالنظرية الانتشارية على سبيل المثال تتشابك أو تتداخل مع نظريات فرعية أخرى كنظرية الدائرة الثقافية ، التى كانت إحدى النظريات البديلة لتطورية القرن العشرين ؛ والتى تقول بعدم وجود الابتكار أساسا عند البشر، مفسرة التشابه الثقافى على أنه نتيجة للانتشار فحسب [٢] ، كما تتداخل النظرية الانتشارية مع نظريات فرعية أخرى كنظرية الخيط والرُّقع Thread and Patches ؛ وغيرها من النظريات الفرعية التى يحفل بها ميدان الأنثروبولوجيا ، وسوف نقصر حديثنا هنا على رواد النظرية الانتشارية بصفة عامة ، ثم عن رواد انتشارية المصدر الواحد بصفة خاصة .

أولا : الانتشارية العامة وروادها :

تقوم الانتشارية فى صورتها العامة على مقولة أساسية مؤداها أنه لاسبيل أمام ثقافة ما لكى تنمو وتتقدم ، إلا بالأخذ عن ثقافة أخرى [٣] ، ويترتب على هذا التقليل من شأن الابتكار أو إنكار دوره تماما ، على أساس أن الاستعارة ستحل محله ، فالاستعارة كافية فى

---

(١) انظر حديثنا عن المعابر بين مصر واليونان فى الفصل التالى ، خاصة : مصر - اليونان مباشرة ؛ ص ٧٦ ومابعدها .

(٢) رالف ل. بيل وهاى هيوجر ، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة ، ترجمة محمد الجوهرى والسيد محمد الحسينى ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٦ ، جـ٢ ، ص٧٦٧ .

(3) J. Gould and W.L. Kolb, A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

نظر الانتشاريين لأن تفسر سائر التشابهات الثقافية فى أنحاء العالم ، كما يترتب على هذا أيضا أن نركز تفكيرنا على النظائر وأوجه الشبه فى الثقافات البشرية [١] ، دون الفروق والاختلافات .

ومن أعلام الانتشارية فى صورتها العامة روبرت ف. جريبنر F. Graebner (١٨٧٧-١٩٣٤م) و"الأب شميدت W. Schmidt (١٨٦٨-١٩٥٤م) ، وهما مفكران ألمانيان اهتما بالانتشار على أنه مفهوم محورى يفسر تاريخ الثقافة [٢] ، بصفة عامة ، فقد ذهب شميدت مثلا إلى أن المهمة الخاصة التى يجب أن تقوم بها الإثنولوجيا Ethnology ليست مجرد فهم الظروف والأوضاع السائدة عند الشعوب البدائية فى الوقت الحاضر ، بل إن عليها أن تتعرف عند هذه الشعوب على شواهد التطور المبكر للجنس البشرى .

وقد وجد مضمون مصطلح الانتشارية عند مفكرين سابقين على ظهور المصطلح نفسه ؛ على نحو مانجد عند بارتولد جورج نيبور E. C. Niebuhr (١٧٧٦-١٨٣١م) الذى بدا مؤيدا لفكرة الانتشار ؛ حين أشار إلى أنه لايمكن إيراد مثال واحد عن قوم متوحشين وصلوا إلى المدنية وحدهم[٣] .

كما يمكن اعتبار اللورد راجلان (L. Raglan) واحدا من العلماء المعاصرين الذين أيدوا هذه النظرية ، ففى كتابه الذى نشره ١٩٣٩م ، بعنوان "كيف ظهرت المدنية" ، يرى أن سائر الاختراعات الأساسية قد صنعت مرة واحدة على يد قوم مختارين ، ومنهم انتشرت إلى ظلام الوحشية المحيط بهم ، ولما كان أى شعب لايستطيع أن يمدن نفسه ؛ فلابد من أن تكون المدنية معجزة [٤] . هؤلاء تقريبا هم أهم أنصار النظرية الانتشارية العامة .

تقف النظرية الانتشارية العامة فى مواجهة النظرية الوظيفية ، وبصورة أشد فى وجه النظرية التطورية التى روج لها فى القرن الماضى العلامة "لويس هنرى مورجان L.H. Morgan (١٨١٩-١٨٨١م) ؛ الذى اقترح وجود تتابع زمنى أسماه الحقب الإثنولوجية ، وصاغ محكّات يمكن بواسطتها معرفة المرتبة الحضارية لأى مجتمع ، فميز بين ثلاث حقب إثنولوجية

---

(١) ستيوارت تشيز ، الدراسة المثلى لنوع الإنسان ، ترجمة محمود إبراهيم الدسوقى ، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص١٢٨ .

(٢) راجع مادة "الانتشار" فى : محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع .

(٣) جوردون تشايلد ، التطور الاجتماعى ، ترجمة لطفى فطيم ، مراجعة كمال الملاخ ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦م ، ص٢٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص٢٦ .

هى الوحشية والبربرية والمدنية ، وقسم كلا من الفترتين الأوليين إلى ثلاث درجات : سفلى ووسطى وعليا ، وقد كانت المحكات التى اختارها "مورجان" فى النهاية محكات تكنولوجية ، وبالتالى يمكن مقارنتها بموضوعات علم الآثار Archaeology ، ففى الأنثروبولوجيا كما يرى ڤير جوردن تشايلد V.G. Childe (١٨٩٢-١٩٥٧م) ، يجب أن تقوم الأركيولوجيا بنفس الدور الذى تقوم به الباليونتولوجيا Paleontology فى علم الحيوان .[١]

وقد وجدت النظرية التطورية صياغتها الدقيقة المحكمة فى العمل العظيم الذى قام به "تشارلز داروين Ch. Darwin" (١٨٠٩-١٨٨٢م) ، ألا وهو (أصل الأنواع) ، على الرغم من أنه هو نفسه لم يستخدم مصطلح التطور ، بل قال بأن الأشكال المختلفة للحياة لها أصل مشترك واحد تطورت عنه تدريجيا ، وأن الصمود فى الصراع من أجل الحياة ، من نصيب الكائنات التى تكون أكثر تكيفا مع ظروف الحصول على الغذاء وتجنب هجمات المنافسين[٢]. غير أن مايعنينا هنا هو مصطلح التطور فى مجال الاجتماع والأنثروبولوجيا بوصفه نقيضا للانتشارية ، وهو بذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفة التاريخ ، لاسيما بكتابات "أوجست كونت A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهربرت سبنسر (H. Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣م) ووالتر باجوت W. Bagehot (١٨٢٦-١٨٧٧م) وقد كان هذا المصطلح رائجا لفترة طويلة بعد جهود هؤلاء المفكرين الرواد ، ولكنه أصبح الآن يستخدم بكثير من الحذر ، خاصة بعد الهجمات التى شنها خصوم التطور بين الاجتماعيين ، فتداعت على أثرها فكرتهم القائلة بأن الثقافة تتطور ، أى تمضى من الصور البسيطة إلى الصور المركبة[٣] ، وتأتى المدرسة الوظيفية على رأس هؤلاء الخصوم، فقد هاجم الوظيفيون نظريتى الانتشار والتطور معا[٤] ؛ ويتمثل هذا الهجوم فيما أعلنه "بدنجتون" أحد أنصار الوظيفيين، من أن الزيف الأساسى عند التطوريين، يكمن فى الانتقال غير المبرر من جدول جغرافى منطقى يمكن ملاحظته، إلى جدول زمنى افتراضى[٥] .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٩ .

(2) A Collective Work, Evolution in The Light of Modern Knowledge, Blackie & son Limited, London & Glasgow 1932, Pp. 436-7.

(٣) انظر مادة : (تطور) فى معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير إبراهيم مدكور ، وقارن مادة: (تطور ثقافى) فى : قاموس علم الاجتماع لعاطف غيث .

(٤) جوردون تشايلد ، التطور الاجتماعى ، ص٢٧

(٥) المرجع السابق ، ص٢٨ .

ويعتبر فرانز بواس * (F. Boas) (١٨٥٨-١٩٤٢م) من أهم أعلام المدرسة الوظيفية ، وترجع أهميته إلى كونه من رواد هذه المدرسة ، فقد سبق كلا من "بونيسلاف مالينوفسكي B. Malinowski(١٨٨٤-١٩٤٢م) "وراد كليف براون Rad Cliffe Brown .

درس "بواس" الأسطورة والدين والفولكلور والفلسفة ، وربطها بحياة الناس اليومية[١]، على أساس وظيفي ، ومن هذه الزاوية يصبح الدين مثلا ، ذا وظيفة اجتماعية تتمثل في المحافظة على تماسك الجماعة ، وكذلك الأمر في بقية عناصر الثقافة ، وهو في درسه للثقافات المختلفة لا يلجأ مثل التطوريين إلى تقويمها ، فالأشكال والتصنيفات في رأيه لاينبغي أن تفرض من الخارج ، بل تكتشف فحسب[٢] ، ولعل هذا هو سر اختلافه مع التطوريين وهجومه عليهم ووصفه لنظريتهم بأنها تقوم على أسس فلسفية ومنطقية مبتسرة ، وتعتمد على التأمل ، أكثر مما تقوم على البحث العلمي الدقيق[٣] . وربما كان "بواس" محقا في بعض انتقاداته هذه ، فالتطورية في النهاية تلتقي مع فكرة التقدم Progress ، إذ أنها تحاول إخضاع سائر العلاقات الاجتماعية لقانون واحد ثابت لايطرأ عليه تعديل ، ومن ثم فقد هجر علم الاجتماع أخيرا هذا المصطلح ، واستبدل به مصطلحا آخر محايدا هو (التغير الاجتماعي)[٤] ، وقد نمت الوظيفية بعد جهود "بواس" و"مالينوفسكي" على يد الاجتماعيين البنائيين من أمثال "هيرسكوفيتز Herskovits" و"بارسونز T. Parsons" و"روبرت ميرتون R.K. Merton"[٥] ، وغيرهم .

(*) الجدير بالذكر هنا أن "بواس" كان من العلماء الذين يتمتعون بنزاهة وحيدة جليلتين ، فقد أرسل سنة ١٩١٨م كتابا يشجب فيه سلوك أربعة علماء أنثروبولوجيين تعاملوا مع المخابرات الأمريكية لصالح الولايات المتحدة في أثناء اشتراكهم في بعثة علمية، وقرر عدم اعتبارهم علماء بعد هذه الحادثة ، ولم يفت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية أن تصب جام غضبها على "بواس" ، بسبب هذا الموقف النزيه !

(١) أ. كادينر وأ. بريبل ، هؤلاء درسوا الإنسان ، ص٢٢١ .

(٢) إشلي مونتاجيو (محرر) ، البدائية ، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (٥٣)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٢م ، ص٣٤٨ - ٤٩ .

(٣) رالف ل. بيل وهاي هويجر ، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة ، جـ٢ ، ص٧٦٨ .

(٤) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، مادة (تقدم) ، وانظر أيضا :

Moris Ginsberg, The Idea of Progress, London 1953, p. 68.

(٥) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، مادة (الاتجاه الوظيفي) .

إن هذه النظريات التى تبدو متعارضة : قد تلتقى فى بعض الجوانب ، ذلك أنه فى مجال الإنسانيات تكون إقامة الحدود الفاصلة النهائية بين النظريات أو المذاهب والأفكار ، أمرا متعذرا إن لم يكن مستحيلا ، ولا أدل على هذا فيما نحن بصدده ، من أن هناك حالات كثيرة تم فيها التوفيق بين نظرية معينة وأخرى معارضة لها ، فقد جمع رولاند ديكسون R.B. Dixon (١٨٧٥-١٩٣٤م) بين الابتكار والانتشار مثلا[١] ، كما أن "جوردن تشايلد" على الرغم من ميله الظاهر إلى الانتشارية ، يجنح أحيانا إلى التوفيق بينها وبين التطورية : أو بمعنى أصح لايرى أن هناك تعارضا بينهما ، فعنده أن الصراع بينهما أمر وهمى ، فالانتشار حقيقة : وانتقال المواد من منطقة إلى أخرى يتضح أركيولوجيا بدءا من العصر الحجرى القديم فصاعدا . وإذا كانت الموضوعات المادية تنتشر ؛ فلابد من أن الأفكار والأساطير والفنون والمؤسسات تنتشر كذلك ، وعنده أيضا أن التطوريين لم ينكروا هذا أبدا ، فهم لايهتمون بوصف ميكانيزم التطور الاجتماعى ، ولايفسرون لماذا تتغير الحضارات ، فهذا هو موضوع التاريخ ؛ بل يفسرون كيف تتغير.[٢]

والحق أن الانتشارية بصفة عامة ، وجدت رواجا ، أو على الأقل قبولا واسعا لدى علماء وباحثين كثيرين خارج نطاق الأنثروبولوجيا بمعناها الضيق ، كما أن هناك أيضا مفكرين شتى لاينتمون إلى المدرسة الانتشارية ، ومع ذلك فهم يعتمدون فى بحوثهم على عناصر من أفكار هذه المدرسة ، وقد يستخدمون بعض فرضياتها ونتائجها أحيانا تحت أسماء أخرى ، فيشير بعضهم مثلا إلى التعاون الفكرى بين الحضارات[٣] ، بينما قد يسمى البعض الآخر عملية الانتشار باسم جديد هو (هجرة الأفكار)، على نحو ما فعل جلبرت هايت G. Highet الذى رأى أنه من الممكن تفسير الحضارة البشرية على أنها انتقال من إحدى الجماعات البشرية إلى الأخرى[٤] .

---

(١) كلايد كلوكهون ، الإنسان فى المرآة ، ترجمة شاكر مصطفى ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤م ص١٢٤ .

(٢) جوردون تشايلد ، التطور الاجتماعى ، ص٢٧ .

(٣) روبرت ل. ليرمان ، الطريق الطويل إلى الإنسان ، ترجمة ثابت جرجس قصبجى، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣م ، ص٢٧٨ .

(٤) جلبرت هايت ، هجرة الأفكار ، ص١٢ .

أما الأنثروبولوجي الشهير "رالف لنتون R. Linton" (١٨٩٣-١٩٥٣) ، فإنه يؤيد النظرية الانتشارية صراحة ، ويرى أنه بدونها لم يكن من الممكن للإنسانية أن تتقدم ولا أن تتجاوز مستوى العصر الحجرى القديم . وقد أصبح معظم مؤيدى الانتشارية فى وضع ينبغى عليهم فيه إثبات قصور النظريات الأخرى المعارضة ، فنظرية الابتكار مثلا لايمكن إثباتها علميا ؛ لأنه من الصعب غالبا أن نحدد الموطن الأول لاختراع ما. (١)

هذه هى الخطوط العريضة للنظرية الانتشارية العامة ، أى تلك النظرية التى يؤمن أصحابها بالانتشار باعتباره فكرة أو مبدأ يقف وراء نشوء الحضارات وتطورها وتفاعلها . وقد تفرعت عن هذه النظرية العامة نظرية أخرى هى التى نعوِّل عليها كثيرا فى هذا البحث ، وذلك لسبب جوهرى ، هوأن هذه النظرية الخاصة أو الفرعية قد انطلقت من فرضية أساسية تعزز بدورها فرضية هذا البحث وتؤكدها ، فقد افترضت النظرية الانتشارية الخاصة ، أن مصر هى المكان الأول الذى انتشرت منه أهم العناصر الحضارية والفكرية إلى سائر أنحاء العالم ، وهى بهذا تستحق منا وقفة تحليلية مسهبة .

ثانيا : الانتشارية المصرية وروادها :

تؤمن الانتشارية المصرية ، أو المدرسة المصرية فى الانتشارية كما يسميها الدكتور "جمال حمدان"(٢) بالمبادئ العامة التى سبقت الإشارة إليها لدى الانتشارية الأم ، غير أنها تتفرد عنها ، لا بالفرضية القائلة بأن مصر هى أصل الحضارة فحسب ، بل أيضًا بجهدها الوافر فى تجميع الأدلة النظرية والأركيولوجية التى تدعم هذه الفرضية وتثبتها وتضعها فى السياق العلمى المتماسك ، مما جعلها تصمد أمام خصومها ، إلى الدرجة التى لم يستطع معها أحد من العلماء الآخرين تفنيدها أودحضها دحضا كاملا. (٣)

ولعله من المفيد قبل أن نفصل الحديث عن الانتشارية المصرية ، أن نلقى بعض الضوء على المبادىء العامة التى تشترك فيها، أو فى بعضها على الأقل، مع الانتشارية الأم ، وأهم هذه المبادىء تتخلص فى النقاط التالية :

---

(١) جولياس أ. لبس ، أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١١٧ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) ، جـ٢ ، ص٣٩٢ ومابعدها .

(٣) من الطريف أن "إدوارد دوزيير" ينتقد الانتشارية المصرية بمثل ما انتقد به . فرانز بواس النظرية التطورية ، فهو يصفها بالاعتماد الكبير على مجرد التأمل الفلسفى النظرى .

١- تتعارض الانتشاريتان مع بعض النظريات الحضارية الأخرى ، وعلى وجه الخصوص نظرية النشوء التلقائي Spontaneous Generation ، تلك النظرية التي وفدت من علم البيولوجيا القديم، ثم استطاع أن يتخلص منها البيولوجيون المعاصرون منذ أمد بعيد ، كما أن الانتشاريتين قد تتعارضان جزئيا مع بعض الجوانب في النظريات الأنثروبولوجية الأخرى، كالتطورية والوظيفية ونظرية الاختراع ، فإذا أخذنا التطورية مثالا ، نجد أنها قد اكتسبت قوتها الدافعة خلال النصف الأخيرمن القرن التاسع عشر ، من نظرية "داروين Ch. R. Darwin" (١٨٠٩-١٨٨٢م) في التطور ، فقد قيل قياسا على هذه النظرية ، أن الكيانات الاجتماعية تشبه الكائنات العضوية ، ومادامت الأشكال البسيطة للحياة في العالم قد سبقت الأشكال الأكثر تركيبا بوجه عام ، فمن المعقول أن تكون الأنواع البسيطة من الكائنات الاجتماعية قد سبقت الأشكال الأرقى في سائر أنحاء الدنيا . لقد طبقت هذه النظرية دون تمحيص على دراسة الثقافة البشرية اعتمادا على هذا القياس السطحي[١] ، وربما يكون لكل من "سبنسر" و"السير" إدوارد تايلور S. Edward Tylor (١٨٣٢-١٩١٧م) دور في ترويج النظرية التطورية لدى أتباعهما ، غير أن التسليم المطلق بهذا الدور في حاجة إلى إعادة النظر، فتايلور مثلا ، مع إقراره بفرض عام مؤداه أن الثقافة في شتى أنحاء العالم سارت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، إلا أنه نبه الأذهان في الوقت عينه إلى أن تدهورا ثقافيا قد حدث على نطاق واسع ، وقال إن دراسة هذا التدهور الثقافي كفيلة بإبراز نتائج هامة ، غير أن أحدا لم يهتم بهذه الإشارة اهتماما كافيا[٢] . أما عن نظرية النشوء التلقائي للثقافة ، فهي في نظر الانتشارية المصرية والانتشارية عامة ، نظرية خاطئة ومضللة، لأنه لاتوجد وسيلة لإثبات فرضيتها القائلة بأن الارتقاء قد حدث بصورة تلقائية في سائر أنحاء العالم ، فوق أن صدق هذه الفرضية بعيد الاحتمال من الناحية النظرية إلى أقصى حد.[٣]

٢- تقوم الانتشارية على مبدأ أساسي هو مبدأ الاستمرار Continuity الذي يعني أن كل جماعة بشرية يعود الفضل في ثقافتها إلى جماعة أخرى . ويستثني الانتشاريون المصريون

---

(١) و.ج. بيري ، نمو الحضارة ، ص١٣١-٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٣٢ ، وقارن أيضا : أحمد أبو زيد ، تايلور ، سلسلة (نوابغ الفكر الغربي)، العدد(٩) ، دار المعارف القاهرة ، د.ت ، ص٦٨ - ٧٢ ، حيث تجد مناقشة مسهبة لموقف "تايلور" الذي يميل إلى التطورية .

(٣) و.ج. بيري ، نمو الحضارة ، ص ٦ .

جماعة وحيدة هي تلك التي كانت في (مصر) ، لأنها البادئة[١] . فمبدأ الاستمرار إذن هو المبدأ العام في سائر مظاهر الحضارة عند الانتشاريين ، لأنهم لا يؤمنون بأن الثقافة ارتقت في أجزاء مختلفة من العالم كل منها بمعزل عن الأخرى ، بل الأصح أن تجارب الإنسان يتجمع بعضها إلى بعض ، وتكون قاعدة يشاد فوقها كل تقدم جديد[٢] ، وهذا هو مضمون مبدأ الاستمرار عندهم ، مع ملاحظة أنه ينطبق على مراحل الحضارة جميعا ، منذ العصر الحجرى إلى مرحلة جمع الطعام[٣] ، ثم إلى بواكير الحضارة المصرية الأولى ، نزولا في سلم التاريخ .

٣- إن الإنسان عموما يفتقر إلى القدرة الابتكارية [٤] ، وبالتالي فإن أندر شيء في التاريخ هو الاختراعات ، ومن هنا كانت الحضارة شيئا فريدا في بابه[٥] مادامت قائمة على اختراعات وابتكارات يندر تكرارها ؛ وإن كان هذا في النهاية لايعني أن البشرية سوف تكفُّ عن الاختراعات وتعتمد على الانتشار اعتمادا كليا ، فلكل حضارة إضافاتها وإبداعاتها وتطويراتها ، كما سنلاحظ في النقاط التالية .

٤- يمثل عنصر التشابه العام في المخترعات المادية وعناصر الثقافة الإنسانية سندا هاما للنظرية الانتشارية[٦] ، فنتيجةً للتشابه أو التماثل الذى يصل أحيانا إلى حد التطابق بين عناصر الثقافة البشرية في كل مكان ، أصبح من المستحيل عند الانتشاريين القول بتنوع مصادر هذه الثقافة ، بينما يذهب التطوريون إلى تفسير هذا التشابه ، بتشابه العقل الإنساني نفسه ، فأى مجتمع في مرحلة ملائمة من التطورات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية ، سيصل إلى الاختراع نفسه ، شريطة أن تتهيأ الظروف نفسها بطبيعة الحال[٧] ،

---

(1) G. E. Smith, In The Begining, op. cit., p. 97.

(٢) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص٦- ٧ و ١٤٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٩ و ٩٩ ، وقارن : J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

(٥) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ١٤٥ .

(٦) المرجع السابق ، ١٨٢ .

(7) Ver Gordon Childe, Progress and Archaeology, Watts & Company, London 1944, p. 58.

وانظر أيضا : أحمد أبو زيد ، تايلور ، ص٦٨-٩ ، حيث يبين المؤلف أن القائلين بالتطور -وتايلور منهم- يردون التشابه في العناصر والملامح الثقافية بين الكثير من المجتمعات المتباعدة إلى مبدأين =

غير أن ذلك ليس صحيحا عند الانتشاريين ، فعندهم أن عناصر الثقافة التى ظهرت فى وقت واحد ، وفى أماكن متناثرة ، كان بعضها شديد الشبه إلى درجة يستحيل معها أن تكون نشأة كل منها مستقلة عن نشأة الأخرى .[١]

٥- هناك طرق عديدة تتم بها عملية الانتشار، مثل الهجرة والغزو والتجارة وغيرها ، غير أن الانتشارية المصرية لدى أكبر ممثلَيْن لها ، وهما السير "جرافتون إليوت سميث Sir. Grafton Elliot Smith (١٨٧١-١٩٣٧م) وليم چيمس. بيرى W.J. Perry ، (١٨٦٨-١٩٤٩م) تؤكد على الغزو أكثر ، وتعزو إليه الدور الحاسم فى عملية الانتشار ، وحتى إن قالت بالهجرة، فإنها لاتراها تكفى وحدها ؛ فمجرد الاتصال بين شعوب مختلفة الحضارة لايكفى فى حد ذاته لتفسير ممارساتهم المتماثلة ، إذ لابد- قبل حدوث انتشار حقيقى للحضارة عن طريق الهجرة مثلا – من أن يتم تقديم الأفكار الجديدة على أيدى المهاجرين الذين سيستقرون مستقبلا فى المهجر ؛ ويمارسون حياتهم بالفعل وفقا لعاداتهم الأولى ، [٢] . وبغير ذلك لن يكون للهجرة فاعلية أساسية فى عملية الانتشار .

٦- إذا كانت الحضارة قد انتشرت من مركز واحد أو أكثر ، فإن هذا لايعنى أن الحضارات الأخرى التى استفادت بالانتشار ستكون عاجزة عن الابتكار والإضافة والتطوير ، ذلك أن الإنسان توصل إلى اكتشافات عظيمة فى أماكن معينة من العالم ، وفى أزمنة معينة من التاريخ ، فأضاف بهذا الشىء الكثير إلى ذخيرة الحضارة المشتركة ، فاليونان مثلا ، ثم الرومان من بعدهم ، كانوا قد تلقوا الثقافة عن سابقيهم ، غير أنهم أضافوا إليها من عندهم[٣] ولم يقفوا بها عند الحد الذى وصلت به إليهم . وهذا هو مايسميه "سميث" بالانتشارية الدائرية ، ويعنى بها أنه عندما يتحقق مستوى عال من المدنية ، ويصل أبناؤها إلى مرحلة التجوال فى الأرض طولا وعرضا لتأمين حصولهم على السلع التى يحتاجون إليها ، فإنهم يكونون مرة أخرى فى موقف يتيح لهم استيعاب ممارسات الحضارات الأخرى ومؤسساتها ، بقدر معقول .[٤]

= متكاملين، هما وحدة الطبيعة البشرية ، وتشابه الظروف السائدة فى تلك المجتمعات ، والمؤلف يرد المبدأ الأول منهما إلى تراث عصر التنوير Enlightenment الذى رفع شعار تساوى البشر جميعا .

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص١٨٢ .

(2) G.E. Smith, In The Beginning, op. cit., Pp. 95-6

(٣) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص١٤٥ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 97

هذه تقريبا هى أهم الملامح الأساسية للنظرية الانتشارية فى صورتها العامة ، وفى فرعها المصرى . غير أن الفرع المصرى ، أو الانتشارية المصرية ، تمضى إلى أبعد من هذه الأسس العامة، وتتفرد بفرضية أولى أساسية مؤداها أن هناك مصدرا وحيدا للحضارة ، ومن ثم فقد أطلق عليها اسم: (نظرية الأصل الواحد للحضارة) ، فقد اجمعت الانتشارية المصرية ممثلة فى كل من "سميث وبيرى وريفرز W.H. Rivers (١٨٦٤-١٩٢٢م) على أن هناك موطنا أول وحيدا للحضارة، انتشرت منه إلى مراكز ثانية فثالثة ، حتى غطت وجه الأرض[١]، وبهذا يكون المصريون كما يقول "سميث" هم البادئين بوضع أسس الحضارة ، بينما استمرت بقية شعوب العالم فى الاستمتاع بالحريات المطلقة لحياة البداوة ، دون أن يتوفر لها ما يمكن وصفه حرفيا بكلمة الحضارة ، وهكذا، فإنه عندما كان يتجه المصريون إلى الخارج حاملين معهم الأفكار الجديدة التى ابتكروها ، كانوا يجدون أنفسهم فى أول الأمر مطالبين بالتعامل مع شعوب لا تمتلك شيئا يمكن مقارنته بحال من الأحوال ، بمنجزات المدنية المصرية .[٢]

لايوضح الانتشاريون المصريون السبب الذى من أجله كانت مصر هى البادئه باختراع الحضارة ، وكل ما يقولونه فى هذا الصدد هو أن هناك ظروفا معينة جعلت من مصر المكان الملائم لاختراع الحضارة ، وقد تكون مثل هذه الظروف محض صدفة ، وليس هذا بالأمر المستغرب فى مجال تاريخ الحضارة ، فقد أكد "كارل ماركس K. Marx" (١٨١٨-١٨٨٣م) أن تاريخ العالم سيستحيل إلى تاريخ سحرى تماما إذا لم تلعب فيه المصادفات أى دور[٣] ، وعلى أية حال ، فقد لاحظ الانتشاريون أولوية الابتكارات المصرية دون أن يسهبوا فى تبريرها، يقول "بيرى" إننا فى ضوء ما عرفت حتى الآن ، لابد من أن نسلم بأن مصر فى عصر ماقبل الأسرات كانت تتمتع بثراء ثقافى يفوق أى مجتمع من المجتمعات التى قامت حضاراتها على إنتاج الطعام فى أقدم العصور ، فلسنا نجد فى "سوسا Susa" ، أو "سومر Sumer" ، أو فى أية بقعة أخرى مثيلا لتلك الثروة[٤] .

---

(١) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) جـ٢ ، ص٣٩١ .

(2) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 96.

(٣) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ص١٢٩ .

(٤) و.ج بيرى ، نمو الحضارة ، ص٥٢-٣ .

ولا تنحصر أولوية الاختراعات المصرية فى مجال عناصر الحضارة المادية فحسب ، بل إنها تشمل العناصر الثقافية على اختلافها ، من دين وفكر وفنون وقوانين وتشريعات وغيرها ، فأصالة المدنية المصرية كما يقول "سميث" ، تتجلى فى آلاف التفاصيل التى تتكون منها الحضارة المعاصرة(١). وباختصار ، يرى الانتشاريون المصريون أن سائر الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى المصدر الأول للحضارة البشرية ، تنطبق على مصر وحدها دون بلدان العالم القديم(٢) .

من هذه الفرضية الأساسية تنطلق الانتشارية المصرية لتسوق عددا من الأدلة على صحة هذه الفرضية ، وتتتبّع خطوط الانتشار المصرى ومسالكه ، لا إلى البلدان المجاورة فى أفريقيا وآسيا وأوربا فحسب ، بل إلى سائر أنحاء العالم تقريبا(٣) . وبالفعل ؛ فإن "بيرى" فى كتابه (نمو الحضارة) يتتبع بالتفصيل مسار الحضارة المصرية فى أثناء تغلغلها فى أقطار العالم كافة؛ وكذلك يفعل "سميث" فى كتبه ، بحيث ترتسم فى النهاية (خريطة) تفصيلية دقيقة لعملية الانتشار المصرى ، الذى يمتد جنوبا إلى السودان فى عملية جلب الخشب والصمغ ، ويصل إلى قبائل "البانتو Bantu جنوب السودان (٤) و"روديسيا" وبقية المناطق الأفريقية ، ثم يمتد شمالا إلي "كريت" و"اليونان" و"جزر بحر إيجة" ، ويتجه شرقا إلى "فلسطين" و"كنعان" و"سوريا" و"الأناضول" ، ثم إلى الجزيرة العربية" بحثا عن البخور والذهب ، ومنها إلى باب المندب ، ثم إلى رأس الخليج العربى ، حيث تم تأسيس مستعمرة مصرية كانت ذات أثر كبير فى قيام الحضارة "السومرية" Sumerian والعيلامية(٥) Elimites بحثا عن النحاس واللازورد(٦) ، ثم واصلت اتجاهها شرقا فعبرت المحيط الهندى حتى وصلت إلى شواطىء الهند عام ٢٥٠٠ ق.م(٧)، بينما كانت هناك موجة مصرية أخرى تتجه برا إلى شمال الهند(٨) ،

---

(١) المرجع نفسه ، ص٤٣ ، وقد نقل بيرى بدوره هذا الرأى عن كتاب "سميث" : "المصريون القدماء" .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٩ و٤٢ و٦٤ و٩١ .

(٣) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص٧٢ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

وانظر أيضا : بيرى ، نمو الحضارة ، ص١٤٨ و ص١٦٩ .

(5) ثار جدل حاد بين علماء الآثار حول الأولوية الزمنية بين حضارتى مصر وسومر ، انظر ماسنكتبه حول هذا الموضوع ص ٥٢-٣ .

(6)G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p.101.

(7) Ibid, p. 102.

(8) Ibid, Pp. 102-3.

واستمرت موجة الانتشار المصرى برا وبحرا فى اتجاهها نحو الشرق ، حتى وصلت إلى جنوب شرق آسيا[١] ومشارف المحيط الهادى ، وبالتحديد "إندونيسيا" و"الملايو" و"كوريا" ثم "اليابان"[٢] و"الصين" ، كما تدل على ذلك بعض البحوث الحديثة ، خاصة بحث " دى جنى De Guignes الذى أثبت أن الحضارة الصينية ترجع أصولها إلى مستعمرة أقامها المصريون هناك ، كما تدل على ذلك الأكوام الهرمية التى عثر عليها فى الصين بمقاطعة شنسى Shaanxi- Shensi ، تلك الأكوام التى تواجه أضلاعها الجهات الأربع الأصلية تماما كما فى الأهرامات المصرية ، ومما يؤكد انتماء هذه الأكوام الهرمية إلى الحضارة المصرية ، أن الصينيين لايعرفون عن بنائها شيئا[٣] ، ثم استمرت الحضارة المصرية فى زحفها حتى وصلت "سيبيريا" .[٤]

استمرت الحضارة المصرية فى انتشارها جهة الغرب أيضا ، حتى وصلت إلى "البرتغال" و"إسبانيا" ، حيث عثر هناك على ممرات حجرية Long Barrows ومدافن صخرية منحوتة على الطراز المصرى ، وقدكان توزيع هذه المقابر والممرات الحجرية فى (إسبانيا) و(البرتغال) يتفق مع توزيع مواطن القصدير والذهب[٥] ، مما يدل على أن هناك قوما غزاة أو مهاجرين أتوا فى طلب هذين المعدنين ، فأقاموا مستعمراتهم بالقرب من المناجم ومارسوا حياتهم وفقا لعاداتهم ومعتقداتهم ، فصاروا يدفنون من يموت منهم ، على غرار الطريقة المتبعة فى موطنهم الأصلى . ويستمر الزحف المصرى إلى الغرب حتى يصل إلى (بريطانيا) ، وبالتحديد قرب منطقة خليج أمبيهان (Umbihan) وجزيرة (هوا Houat) وإقليم (كنت الغربى West Ken-net بمقاطعة (ولتشاير Wiltchire) ، حيث عثر هناك أيضا على ممرات حجرية Long Bar-rows تشبه المصاطب الكبيرة التى تبنى فوق المدافن ، وكانت تتميز فى الأغلب بحجمها الكبير ومثل هذه الآثار يتفق توزيعها أيضا مع آثار المناجم التى لاتزال بقايا القصدير والذهب شاهدة عليها[٦] ، وقد أثبت باحث أثرى إنجليزى معاصر ، يعمل بمصلحة

---

(1) Ibid, p. 104.

(٢) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص١١١-١١٣ .

(٣) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ١٢٤-٥ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, Pp. 104-5.

(٥) المرجع نفسه ، ص٧٦-٧ . وربما كان هذا هو السبب فى أن "سميث" أطلق على حضارة المصريين القدماء اسم (حضارة الذهب) . راجع أيضاً مادة : (بارو Barrow) فى الموسوعة الأثرية العالمية

(٦) انظر تفاصيل هذا الاكتشاف المثير فى كتاب "بيرى" السابق الذكر ، ص٧٨ ومابعدها

المساحة البريطانية ، هو "كرافورد O.G.S. Crawford" ، أن طراز هذه المصاطب الإنجليزية مشتق من طراز المدافن المصرية .[١]

وتستمر موجة الانتشار المصرى جهة الغرب كما يبسطها الانتشاريون المصريون ، حتى تصل إلى الأمريكتين ، من بيرو وكوستاريكا[٢] إلى أمريكا الشمالية وآلاسكا[٣] ، وهكذا تكون موجات الانتشار المصرى قد غطت سائر أنحاء العالم تقريبا . وقد يكون فى ذلك شىء من إعمال الخيال[٤] ، فهناك دائما مبالغة إما بالإيجاب أو بالسلب فى تقويم دور مصر الحضارى[٥] . ولكن هذا لايعنى أن الأساس الذى تقوم عليه الانتشارية المصرية غير علمى ، بل الأمر على العكس من ذلك تماما فى حالات غير قليلة ، حيث تدل الشواهد الأثرية والتاريخية والأدبية[٦] على علمية هذه النظرية ، وكل ما فى الأمر أن هذه الشواهد قد لاتكون متوفرة دائما ، وبالقوة نفسها ، بالنسبة لكل الأماكن التى أوردها الانتشاريون المصريون ، من شرق الكرة الأرضية إلى غربها ، ومن شمالها إلى جنوبها ، ومع ذلك فإن حجم الأدلة التى عزز بها الانتشاريون المصريون فرضيتهم ، وتنوعها ، كفيلان بأن يسدا معظم الثغرات التى قد تبدو لأول وهلة مستعصية على السد ، ولنتأمل بعض هذه الأدلة :

١- فى جميع البلدان التى زحف إليها المصريون الأوائل ، كانت هناك أماكن بعينها هى التى يقيمون بها دون سواها ، وقد ثبت أن هذه الأماكن هى التى كانت تتميز أكثر من غيرها بثروتها المعدنية (الذهب - القصدير - مصايد اللؤلؤ .. الخ) ، ولما كانت الحضارة المصرية فى ذلك الوقت ، أى فى عصر الأهرام[٧] ، تعانى من نقص هذه الثروة فى الأراضى

---

(١) المرجع نفسه ، ص٨٠-١

(٢) نفسه ، ص١١٨-٩ .

(٣) نفسه ، ص١٢٨ .

(٤) ويستطيع أن يلمس المرء ذلك فى مواضع من كتاب "بيرى" نمو الحضارة ، انظر ص١٠٤ و١٢٩

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) جـ٢ ، ص٣٦٨ .

(٦) يلجأ "بيرى" أحيانا إلى أدلة مستمدة من الأدب الشعبى والفولكلور والأساطير ، انظر ص ١٤٢ من كتابه السابق الذكر

(٧) وهو الوقت الذى رجح فيه "بيرى" حدوث عملية الانتشار المصرية على نطاق واسع ، انظر ص ٢١٠ من كتابه المذكور ، أما "سميث" فيرجع ببداية هذه العملية إلى عام ٣٥٠٠ ق.م تقريبا .

المصرية ، ولما كانت صناعة وسائل الانتقال ، لاسيما السفن[١] ، قد تطورت إلى حد بعيد لدى المصريين حينئذ ، بشكل سبقوا به جميع جيرانهم ، فقد أصبح من الراجح أن يكونوا هم الذين هاجروا طلبا لما ينقصهم من معادن ومواد خام أخرى ، كالخشب الذى لم يكن متوفرا لديهم[٢]، وما شابه ذلك من مواد كالبخور والصمغ ، وغيرهما .

٢- فى معظم الحالات ، تم العثور على آثار تمتٌ بصلة نسب قوية إلى الحضارة المصرية ، خاصة فى الأماكن التى كان يجرى استخراج المعادن والمواد الخام منها ، مثل الأكوام الهرمية الشكل فى (الصين) ، والمدافن الصخرية المنحوتة فى (البرتغال) ، والممرات الحجرية التى أخذت أحيانا شكل المصاطب فى (بريطانيا) ، والمعبد المصرى الطراز فى جبيل [٣] ، وغير ذلك كثير . وطبقا للمبدأ الانتشارى القائل بندرة الاختراعات[٤] ، فإن هذا التشابه القوى لايتسنى له أن يحدث ، ولا يوجد مايمكن أن يبرره ، إلا الانتشار من مصدر واحد ، وهو انتشار أخذ طابع الاستغلال[٥] ، أو الاستعمار إذا أردنا أن نستعمل مصطلحات العصر ، وليس طابع التجارة كما يرى البعض[٦] .

٣- إنه لمن الصحيح أن هناك صعوبة فى إثبات الانتشار إذا ما كان الدليل أثريا فقط[٧]، وهو مايعبر عنه "بيرى "بقوله إن هناك بعض الغموض فى تفاصيل عملية الانتشار[٨] ، غير أن مثل هذه الصعوبة لاينبغى أن تجعلنا نهرب إلى ما هو أكثر بساطة ويسرا[٩]، فما أسهل

---

(1) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98 .

(2) Geoffrey Dimbleby, Plants and Archaeology (The Archaeology of The Soil), Granada Puplishing Limited, Paladim 1978, p. 48 .

(٣) انظر ماسيجىء فى الفصل التالى تحت عنوان : (مصر – غرب آسيا – اليونان) ص ٦٢ ومابعدها.

(٤) انظر ماسبق وروده فى هذا الفصل ، ص ٤٢ .

(5) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 100 .

(6) V. G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 58.

(7) Ibid, p. 57.

(٨) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص٧٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص١٢٧ .

القول بالخلق المستقل مثلا ، لأننا في هذه الحالة لن نحتاج إلى كثير من الجهد في تقصي الأدلة ولا إلى إعمال الذهن في استنباط الحقائق ، غير أن السهولة لم تكن يوما معيارا للحقيقة ، ولن تكون . وإذا ما تأملنا نشوء الحضارة في مصر نفسها ، فلسوف نجد أن مثل هذه الصعوبة ستزول ، لأننا سنستطيع أن نتعرف بوضوح على بعض المراكز الحضارية الصغيرة التي نشأت في أنحاء الدلتا وعلى ضفتي الوادي[1] ، ثم انتشرت منها الحضارة إلى سائر أنحاء القطر المصري ، فكأن الانتشارية تصدق أول ما تصدق على مصر نفسها[2] ، وما يصدق على الجزء، قمين في النهاية بأن يصدق على الكل ، مادام لايوجد ما يحول دون ذلك أو ينفيه .

٤- لقد وُجد أن هناك عناصر حضارية مشتركة بين سائر الحضارات القديمة ، سواء في المجال المادي أو المعنوي ، فقد كانت كل هذه الحضارات تقوم على الري[3] ، وتستخدم الأدوات نفسها تقريبا ، وفوق ذلك - وهذا هو الأهم - وُجدت عناصر ثقافية مشتركة لايمكن إرجاعها إلى غير المصدر المصدري ، مثل التحنيط وعبادة الشمس ، أو الانتساب إلى (أبناء الشمس) كما هو الحال لدى معظم قبائل المايا Maya في أمريكا الشمالية[4] ، وغيرها .

٥- ثبت من بحوث "بيري" خاصة ، أن الأسر الحاكمة في الحضارات والمجتمعات القديمة ، تعود إلى أصل واحد انحدرت عنه أنسابها ، وقد أكدت الأدلة الوفيرة التي جمعها "بيري" تحت عنوان (تسلسل الأسرات الحاكمة)[5] ، أن الحكام القدماء في كل مكان كانوا يتميزون عن عامة الشعب ، فيدّعون أنهم من نسل الآلهة ، ويعبدون الشمس ، ويحنطون موتاهم، ويبنون لهم المقابر الفسيحة ،[6] إلى آخر هذه المظاهر الثقافية التي تعود إلى أصل مصري

---

(١) مثل حضارات (مرمدة بني سلامة) و(حلوان) و(الفيوم) و(ديرتاسا) و(البداري) ، من أجل المزيد من التفاصيل عن هذه الحضارات انظر : عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، جـ١ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص٩٢-١١٢ و١١٤-٢٦ .

(2) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98 .

(٣) و.ج. بيري ، نمو الحضارة ، ص١٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٢٣ ، والمؤلف هنا يشير إلى الشكل المفاجيء الذي ظهرت به حضارة المايا ، بحيث كان عصرها الذهبي هو وقت ظهورها ، والانتشار المصري هو الوحيد القادر على تفسير هذه المعجزة فيما يبدو حتى الآن من دلائل .

(٥) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الثامن من المرجع السابق ص١٧١-٢٠٤ .

(٦) المرجع نفسه ، ص١٨٣ .

أكيد ، وقد أيدت بعض البحوث الخاصة التى طبقت على حضارات وأماكن بعينها، صدق هذه النظرية ، كما هو الحال فى بحث "هـم شادويك H.M. Chadwick "الذى نشر تحت عنوان: أصل الأمة الإنجليزية Origin of The English Nation [١].

وتتصل بهذه الفكرة فكرة أخرى عالجها "بيرى" تحت عنوان : (النظام الطبقى) ، ومؤداها أن النظام الطبقى ظهر أول ما ظهر فى مصر[٢] ، فلم يحل عهد الأسرة الخامسة حتى كان الحكام قد ميزوا أنفسهم عن عامة الشعب إلى الحد الذى مكنهم من أن يدَّعوا أنهم من نسل الآلهة ، فأصبحوا (أبناء الشمس) الذين يحنَّطون بعد الموت ، بينما كان رعاياهم يدفنون بالطريقة المعتادة ، باستثناء بعض المقربين من النبلاء[٣]. وقد جمع "بيرى" أدلة شتى ، تشير إلى أن النظام الطبقى تم نقله من مصر إلى باقى الحضارات الأخرى ، فهو لم ينشأ تلقائيا فى أى مكان، اللهم إلا فى مصر نفسها[٤] على حد قوله .

هذه هى الخطوط العامة للانتشارية المصرية لدى أهم ممثليها ، ولئن كنا قد عرضناها بشيء من التفصيل ، فما ذلك إلا لأنها تشكل أساسا نظريا هاما لهذا البحث ، فهى القادرة على أن تسد الفراغ الذى تركته نظرية المعجزة اليونانية ، بعد أن كشفنا عن تهافتها فى الفصل السابق .

على أن هناك بعض المآخذ التى تعرضت لها النظرية الانتشارية ، لاسيما الانتشارية المصرية ، والتى يمكن – إذا ما سلمنا بها – أن تقوض الأساس النظرى لهذا البحث من أساسه، ومن ثم فقد وجب علينا ألا نختم هذا الفصل قبل فحص أهم المآخذ والرد عليها ، إذا كان الرد ممكنا ومقنعا :

١– فقد يقال مثلا ، أن الانتشارية التى يقوم عليها هذا البحث الفلسفى ، لا تحفل كثيرا بانتشار الأفكار الفلسفية ، إن لم تكن تتجاهلها تماما ، فهى تصب اهتمامها الأساسى على انتشار المخترعات المادية والأدوات والآلات وغيرها ، وحتى إذا تعرضت لانتشار الجوانب

---

(١) المرجع نفسه ، ص١٧٤ – ٥ وص٢٠٢ – ٣ .

(٢) انظر : كرافتسوف ، عرض موجز لنظريات الدولة والقانون ، ترجمة عربية ؛ دار التقدم ، موسكو د.ت، ص٩ ومابعدها ، حيث تجد بعض التفاصيل عن نشوء الطبقات فى المجتمعات القديمة .

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص٢٠٩–١٠ .

(٤) انظر تفاصيل ذلك فى الفصل التاسع من المرجع السابق ، بعنوان (النظام الطبقى) ص٢٠٥–٢١٤ .

الثقافية أو المعنوية فى الحضارة ، فإن ذلك لايخرج غالبا عن نطاق العادات والأعراف ونظم الحكم ، وما شابه ذلك . غير أن مثل هذا المأخذ لايصمد طويلا أمام الحجج الموضوعية التى أثبتت انتشار الأفكار الفلسفية والدينية والفنية ، وغيرها من العناصر العقلية ؛ ومثل هذه الحجج مبسوطة فى مؤلفات الانتشاريين(١) وغير الانتشاريين (٢) من العلماء والباحثين الموضوعيين ، حتى لقد أصبحت محاولة إيرادها وتأكيدها من جديد ، لاتزيد عن كونها نافلة وفضلا ، ولعلنا جميعا نستطيع أن نخبُرَ الأمر بأنفسنا ، إذا ما تأملنا طبيعة المرحلة الحضارية التى نعيشها وتجرى وقائعها تحت سمعنا وبصرنا ، فلا ريب فى أننا نمر الآن بمرحلة انتشار الحضارة الغربية وتغلغلها بين ظهرانينا ، وقد يكون هذا الانتشار ، مفروضا بالقوة كما يرى "كلود ليفى – شتراوس C. Levi - Strauss " (٣) بيد أن هذا لايغير من الأمر شيئا ، فيسظل الانتشار حقيقة على أية حال ، بل وربما كان فى ذلك تعزيز واقعى ملموس للانتشار المصرى القديم ، الذى تم هو أيضا فى ظل القوة والتفوق . ولئن اعترض معترض بأن الانتشار الغربى الذى نلمسه الآن ، لاينطبق إلا على المنجزات المادية للحضارة فحسب ، أى على التكنولوچيا بآلاتها وأجهزتها دون البنى الفوقية من مذاهب فلسفية أو اتجاهات أخلاقية أو تيارات أدبية وفنية ، فإن مثل هذا الاعتراض يسهل دفعه إذا ما تذكرنا أن الفصل بين الآلة وأخلاقياتها فيه اعتساف ظاهر(٤) ؛ فالجانبان المعنوى والمادى

---

(1) See: G. E. smith, In The Beginning, op. cit., p. 96 .

ويتحدث "سميث فى هذا الموضع عن انتشار البوذية والإسلام ، كما يشير أيضا إلى تقدم المعرفة بصفة عامة .

(2) V. G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., pp. 57-8 .

وفى هذا الموضع يتحدث "تشايلد" أيضا عن انتشار الإسلام ، ويطبق مبدأ الانتشار على الأفكار بصفة عامة ، وهناك لفيف من الأنثروبولوچيين غير المنتمين للانتشارية المصرية ، يقرون بإمكانية انتشار الأفكار ، فقد أشار "رالف لينتون" إلى إمكانية نقل الدين والفلسفة : انظر كتابه (دراسة الإنسان) ص٤٤٧ ، وانظر أيضا الأمثلة التى أوردها "تشايلد" على انتقال الأفكار، فى كتابه (التطور الاجتماعى) ، ص١٩٨ وما بعدها وانظر أيضا :

V. G. Childe, Progress and Archaeeology, op. cit., Pp. 58-9 .

(٣) كلود ليفى شتراوس ، العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١ ، بيروت ١٩٨٢ ، ص٤١ .

(٤) انظر : أميرة حلمى مطر ، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة ، ص ٩٥ ومابعدها .

للحضارة يرتبطان معا في حركة الواقع، ويتبادلان التأثير والتأثر، وكلنا نعلم كيف أن احتكاكنا بالحضارة الغربية منذ أوائل القرن الماضي، وحتى الآن، لم يجعلنا ننقل الآلات والأجهزة المتطورة فحسب، بل نقلنا معها أفكارا ومذاهب فلسفية شتى، يشهد على هذا مانراه من انتشار للماركسية أو الوجودية مثلا بين بعض مثقفينا، مهما يكن هذا البعض قليلا، وكذلك الحال في غيرهما من المدارس والتيارات الأدبية والفكرية، مما لايمكن أن ينكره إلا مجحف أو مكابر. ولئن كنا الآن نناقش الانتشارية، فليس هذا إلا دليلا على انتشار "الانتشارية" نفسها.

٢- وقد يقال أيضا ،إنه قد يكون صحيحا أن هناك أصلا واحدا للحضارة انتشرت منه إلى سائر أرجاء المعمورة، ولكن لماذا تكون (مصر) هي ذلك الأصل؟ ولم لا تكون (سومر) مثلا هي الأصل؟ وهي من القدم بحيث أن الكثير من الباحثين والأثريين قدموها على (مصر) في الأولوية الزمنية، مثل "هنري فرانكفورت G. Frankfort" (١٨٩٧-١٩٥٤) [١]، و"جوردون تشايلد" الذي كان يؤكد تأثر مصر بالأفكار السومرية، وينص على أنه كان يجري تلقيح بربرية النيل عن طريق الاحتكاك بحضارة (سومر)[٢]. والحق أن أسبقية (مصر) على (سومر) أو العكس، ظلت موضوع جدل ساخن بين علماء الآثار، بحيث كان كل فريق يدافع فيه عن الحضارة التي اختص بدراستها، فعلماء المسماريات، أو المختصون بحضارة النهرين Mesopotamia ينتصرون لها على الحضارة المصرية[٣]، على نحو ما ينتصر لأولوية مصر علماء المصريات. وقد كانت البحوث الكلاسيكية في البداية تميل إلى أن تعطي (مصر) الأولوية، غير أن بعض النظريات الحديثة صارت تسلبها إيَّاها[٤]. ولكن مثل هذا النزاع

---

(١) انظر: هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة ميخائيل خوري، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت ١٩٥٩، حيث يعقد المؤلف دراسة طويلة حول تأثير سومر على مصر، ص١٢٧-١٤٤.

(٢) جوردون تشايلد، ماذا حدث في التاريخ؟، ترجمة جورج حداد: (سلسلة الألف كتاب)، الشركة العربية، القاهرة ١٩٥٦، ص١١٥.

(٣) خير مثال على ذلك هو "فرانكفورت"، الذي أمضى وقتا طويلا في حفائر علمية بالمواقع الأثرية في العراق.

(٤) جمال حمدان، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) جـ٢ ص ٣٦٨.

أصبح شبه محسوم بعد ظهور الكربون المشع القادر على قياس عمر الآثار بقدر كبير من الدقة[١] . ومهما يكن من شأن الاتجاه الذى ينتصر لحضارة النهرين ، أو الاتجاه الضعيف القائل بوجود مركز حضارى واحد فى (سوريا) وأطراف هضبة (الأناضول) ، تفرعت عنه كل من حضارة مصر وسومر[٢]، فإن الأدلة الموثقة الوفيرة التى أدلى بها الانتشاريون المصريون على أولوية مصر ، أثبتت أن الحضارة المصرية كانت هى المصدر المباشر للحضارة السومرية ، فقد انتقلت إليها بحرا عبر الخليج العربى أو برا عبر (الأناضول)[٣] . والبحوث المختصة بهذا الموضوع أكدت هذه الحقيقة ، على نحو ما نجد فى بحث "كنج L.W. King" بعنوان (سومر وأكاد Sumer and Akad) ، وفى بحثه الآخر الذى اشترك معه فيه "هال H.R. Hall" بعنوان (مصر وغرب آسيا Egypt and Western Asia) . والذى يعترف فيه الكاتبان اعترافا حاسما ، بعجزهما عن التثبت من وجود أى تأثير للثقافة (السومرية) فى مصر ، والعنصر الثقافى الوحيد الذى يمكن اعتباره دخيلا على مصر هو الخاتم الأسطوانى[٤] Cyl-inder Seal - وعلى أية حال، فالعلم هو القادر على حسم هذه المشكلة من خلال الكربون المشع أو غيره من الوسائل المضبوطة لقياس عمر الآثار والأشياء ، والانتشاريون يتركون الباب مفتوحا حين يعلنون أنهم راضون بالأدلة الحالية إلى أن يثبت خطؤها .[٥]

٣- وقد يقال مرة ثالثة ، إن الأخذ بالانتشارية يعنى الانضمام إلى طائفة المفكرين البورجوازيين المناهضين لفكرة التقدم ، والذاهبين بالتالى إلى أن الدرس العلمى وقف على الماضى دون المستقبل[٦] ، ذلك أن الانتشارية المصرية ، وفى العرض الذى قدمها به "بيرى"

---

(١) لين، وجراى بول ، الكربون المشع وغيره من أساليب تاريخ الماضى ، ترجمة زكريا البرادعى ، دار النشر للجامعات ، القاهرة ، د.ت ، ص٩٦ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) جـ٢ ص٣٩٢ .

(3) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٤) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص٤٩ .

(٦) ب. بورشنيف ، تاريخ العالم وعلم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مقال بمجلة المعرفة السورية ، العدد (٢٥٢) ، السنة (٢١) فبراير ١٩٨٣ ، ص٦٥-٦ .

خاصة ، تصل إلى نتيجة خطيرة مؤداها أن الحضارة الإنسانية فى تدهور مستمر[١] ، لأن كثيرا من عناصر الثقافة يتعرض للضياع فى أثناء النقل أو خلال عملية الانتشار[٢] ، بالإضافة إلى أن ما لايضيع من هذه العناصر ، تؤول به الحال إلى اضمحلال ، فزوال[٣] ، مما يجعل الرقى الحضارى والثقافى مقرونا بالقدم[٤] ، لأننا كلما أوغلنا فى الزمن باتجاه الماضى، اقتربنا من الأصل ، أو من الينبوع الثرّ الأول للحضارة .

والرد على مثل هذا المأخذ ، ينبغى أن ننبه الآخذين به إلى أن "بيرى" لايقول بالتدهور والانحطاط الحضارى على طول الخط ، بل هو يقرنه بقدوم المحاربين الذين زحفوا إلى مراكز الحضارة الراقية ، ليجنوا بعض ثمارها ويقطفوا أكلها[٥] ، مما أرغم أهل هذه المراكز على خوض الحرب من موقف الدفاع الذى قد ينقلب أحيانا إلى هجوم ، فتكون الحضارة بذلك قد بربرت المتهذب بدلا من أن تهذب المتبربر[٦] إن صح التعبير . وفوق ذلك كله ، فإن "بيرى" يرى أن هناك اتجاهين للحضارة ، يتقاسمان الفعل والتأثير[٧] ، فبجانب الاتجاه الذى يشير إلى التدهور ، هناك اتجاه آخر يعمل على التطوير ويدفع عجلة التقدم البشرى من خلال الإضافات التى تقوم بها الشعوب[٨] إلى رصيد الحضارة الإنسانية عبر التاريخ . هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن القول بأن فكرة التقدم كما ظهرت وشاعت فى القرن الثامن عشر، وكما صاغها "برنار فونتينيل Fontenelle (١٦٥٧-١٧٥٧م) وطورها "ماركيز دى كوندرسيه M. De Condorcet [٩] (١٧٤٣-١٧٩٤م) لم تعد مقبولة تماما ، لا فى مجال

---

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص١٣٦ - ٧ وص١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٧١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٢٦-٧ .

(٤) نفسه ، ص ١٥٠ .

(٥) نفسه ، ص١٥٤ وص ١٧١ .

(٦) نفسه ، ص٢١٥-١٦ .

(٧) نفسه ، ص٢٣٤-٥ .

(٨) نفسه ، ص١٤٥ .

(٩) هاينزموس ، الفكر الاجتماعى ، ترجمة سيد محمد الحسينى ، وجهينة سلطان العيسى ، القاهرة ، د.ت ، ص٢٥ .

فلسفة التاريخ ، ولافي مجال علم الاجتماع ، ففي المجال الأول ، لم تعد المدارس الحديثة تؤمن بمسار تقدمي مطّرد للتاريخ ، فالإنسانية في طريق تقدمها لاتشبه أبدا شخصا يصعد سلما بحيث يرقى مع كل خطوة إلى الدرجة الأعلى ، كما يلاحظ "كلود ليفي – شتراوس"[١]، وكما تسلم بذلك أغلب الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، لاسيما البنيوية ، التي ترى أن التقدم لايتم بشكل كلي أو شامل ، بل هو محصور فقط فيما يلحق العلاقات بين البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية– أو باختصار بين البنى المادية والبنى المعنوية – من تطور .[٢]

نعم ، لقد ووجهت الانتشارية ولاتزال تواجَه بحملات نقدية لم تكن كلها لوجه العلم والحقيقة[٣] ، غير أن أولئك الذين يهاجمونها ، يقرون في الغالب بمعظم ماتقوم عليه من مبادىء، مثل فكرة الاتصال الحضاري ، وتبادل التأثير والتأثر ، وهجرة الأفكار ، وغير ذلك من مبادىء عامة. وقدْ تكون هناك بعض الثغرات في النظرية الانتشارية ، فهي على سبيل المثال تقيم الانتشار على أساس العنصر المكاني ، ولاتولي اهتماما جديا للبعد الزماني في الانتشار ، فحين أشار "بيري" مثلا إلى أن عملية الانتشار قد تستغرق وقتا طويلا جدا يصل أحيانا إلى ثلاثة آلاف عام[٤] ، لم يوضح لنا دور هذه المدة الزمنية المتطاولة في تحوير العنصر الثقافي المنتشر . وكذلك يمكن القول إن الانتشاريين ركزوا جهدهم على بيان تفاصيل الانتشار من المركز ، وهو مصر ، إلى بقية أنحاء العالم ، دون أن يوضحوا دور الاتجاه المضاد في عملية الانتشار . غير أن مثل هذه الهفوات لاتكفي لكي تقنعنا برفض النظرية جملة وتفصيلا ، فإن هي إلا هنات لاتخلو منها أية نظرية أو فكرة ، طالما أن سعي الإنسان لبلوغ الكمال سيظل قائما مابقي عقل يفكر .

---

(١) كلود ليفي – شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص٢٧-٨ .

(٢) أدولفو باسكنز ، البنيوية والتاريخ ، ص٢٤ و ٢٦ و ٤٤ .

(٣) ولايعني هذا أنه لم يكن هناك نقد موضوعي للانتشارية المصرية . فالحق أننا يمكن أن نجد نماذج من هذا النقد الموضوعي ، انظر مثلا : جون هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمة ، جـ٢، دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص١٩٦ . وكذلك انظر : بيتر فارب ، بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمي ، الكويت ١٩٨٣ ، ص١٣٦ – ٧ .

(٤) و.ج . بيري ، نمو الحضارة ، ص١٢٢ .

الفصل الثالث
معابر الانتشار

"كل جميل يأتي من مصر"

حكمة فارسية قديمة

لعل من أهم السلبيات التى أشرنا إليها فى نهاية الفقرة السابقة ، ونحن بصدد الحديث عن نقد النظرية الانتشارية ، هو أن هذه النظرية لم تحسب حساب الاتجاه المضاد فى عملية الانتشار ولم تهتم به إلا نادرا ، فى حين ركزت جهودها حول الانتشار من المركز إلى الخارج أى من مصر إلى ماحولها، دون أن تنتبه كثيرا للاتجاه المعاكس ، أى من الخارج إلى المركز ، وهو اتجاه لعب دورا كبيرا فى تدعيم عملية الانتشار كما سنبين فى سياق هذا الحديث .

نحن لانحاول هنا أن نسد الثغرات الأساسية فى الانتشارية ، بقدر مانحن معنيون ببيان خطوط الاتصال أو المعابر الأساسية من مصر إلى اليونان ، بوصفها القنوات التى انتشرت من خلالها عناصر الثقافة المصرية – والفلسفة من بينها – مع الإشارة إلى أن هذه القنوات كانت تعمل فى اتجاهين : اتجاه خارج من مصر ، واتجاه داخل إليها ، وقد كان لكلا الاتجاهين الدور نفسه تقريبا ، من حيث إنهما فى النهاية يمثلان الكيفية التى انتقلت بها الأفكار المصرية إلى بلاد اليونان ، سواء أكان هذا الانتقال على يد مصريين ذهبوا إلى اليونان أو على يد يونانيين أتوا إلى مصر .

وتتمثل هذه المعابر أو القنوات الأساسية فى الخطوط الأربعة الآتية :

١– مصر – كريت – اليونان .

٢– مصر – آسيا الصغرى – اليونان .

٣– مصر – العبرانيون – اليونان .

٤– مصر – اليونان مباشرة .

وقبل أن نفصل الحديث حول كل خط من هذه الخطوط على حدة ، يحسن بنا أن نقف قليلا لنوضح الغرض المباشر من هذا الفصل .

إن ماسبق أن كتبناه عن النظرية الانتشارية ، إنما يشير إلى أولوية الحضارة المصرية ، بنظرة عامة تصرف جل همها إلى بيان كيف أن مصر كانت هى التى صدَّرت عناصر الحضارة المادية والثقافية الى سائر أنحاء العالم القديم تقريبا . وعلى الرغم من أن هذا التعميم النظرى المدعوم بالأدلة التاريخية والأركيولوجية يتضمن فيما يتضمنه انتشار هذه الحضارة من مصر إلى اليونان ، فما يصدق على الكل يصدق بالطبع على أجزائه ، إلا أن هذا الصدق الضمنى لايكفى لكى يكون أساسا يعتد به فى بحث يدور حول مصر واليونان خاصة ، ومن هنا نشأت الحاجة إلى تدعيم هذه النظرة الانتشارية العامة بوقفة خاصة ، تجعل همها تطبيق الانتشارية على مصر واليونان بالتحديد .

إن المعابر الأربعة التى أشرنا إليها منذ قليل ، ليست مجرد قنوات للاتصال العادى بين حضارة وأخرى ، بل إن الأمر ليتعدى ذلك إلى إثبات ضرب من الهوية البيئية أو الجغرافية التى شملت سائر البلدان الواقعة على أطراف هذه المعابر تقريبا ، بحيث أصبح من المتعذر بل من المستحيل ، فى ظل هذه الهوية الجغرافية ، أن تتحاشى تلك البلدان عملية الاتصال الحضارى فيما بينها . هذه الوحدة الحضارية التى تنتظم المعابر الأربعة جميعا ، هى البحر الأبيض المتوسط ؛ ومن هنا يمكن أن نقول إن الروابط الحضارية بين مناطق حوض البحر المتوسط تعدت حدود الاتصال العادى ؛ سواء أكان هذا فى نطاق السياسة أو الدين أو التجارة أو الفن[1] ، أو غيرها من مظاهر الثقافة والفكر ، غير أننا لانريد أن نمضى بمثل هذه النظرة إلى غايتها القصوى ، فنقول مع أنصار الحضارة المتوسطية بأن مصر أقرب إلى حضارة دول البحر الأبيض الأوربية ؛ من جيرانها العرب .

إننا فى الحقيقة لانرى فرقا كبيرا ، أو بالأحرى لانرى أى تناقض فى أن تكون مصر متوسطية وعربية فى الوقت نفسه ، كما لانرى تناقضا آخر فى أن تكون مصر فرعونية وعربية معا ، فمصر فرعونية بالجد عربية بالأب[2] ؛ والذين يروجون لهذه الثنائيات (متوسطية - عربية - فرعونية .. إلخ) لايعون سيرورة التاريخ بوصفها تواصلا تتفاعل فيه الحضارات وتتلاقح ، فتزول بذلك الحدود الحاسمة بين أطراف هذه الثنائيات . وحتى ثنائية الحضارة

---

(١) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان : دراسة فى التاريخ الحضارى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص٣١ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) جـ١ ، ص٤٥ .

المصرية والحضارة اليونانية ؛ قابلة هى أيضا لأن تزول فى ظل الوعى بالمصدر المصرى الواحد الذى اكتسب شخصية جديدة على يد اليونان ؛ ولكن هذه الشخصية لا تتوقف قط عن أن تكون مصرية الأصل .

إن اليونانيين يعودون بأصلهم العرقى إلى الجنس الهندو أوربى الوافد من شمال الهند وهضبة إيران(١) ، أى إلى الأصل الآسيوى ، ولاشك فى أن اليونان فى عصورها التاريخية اللاحقة قد تمايزت تمايزا شديدا عن أجدادها الآسيويين ، وهى لم تكتسب هذا التمايز إلا على يد المصريين كما لاحظ "جان فركوتيه" ، حين أكد الاختلاف الشديد بين الأدب والفكر اليونانيين ، ونظيريهما الآسيويين(٢) وهذا هو مايجعل قضية المقارنة بين مصر واليونان يتسع مداها لتصبح فى النهاية مقارنة بين حضارة الشرق وحضارة الغرب جميعا ، وهو ما يكسب مثل هذه الدراسة المقارنة أهمية قصوى .

كان البحر المتوسط هو المجال الحيوى الذى انتقلت من خلاله حضارة الشرق إلى الغرب، بحيث يمكن أن نقول بشكل عام أن هذا البحر كان مركزا لوحدة حضارية ، هى إن لم تكن متجانسة تماما فى سائر مناطقها ، فهى على أقل تقدير متكاملة ، وهى فى كل الأحوال أبقت أطرافها على اتصال يكاد يكون دائما(٣).

وقد يعود ذلك إلى عاملين أساسيين أتاحا لهذا لذلك البحر أن يلعب ذلك الدور الخطير . ويتمثل أولهما فى تضاريس حوض ذلك البحر ، حيث تحيط به سلاسل متصلة من الموانع الطبيعية فى شكل جبال مرتفعة أو صحارى جرداء ، مما شكل فى النهاية نطاقا عازلا جعل التوجه الجغرافى لسكان شواطىء البحر المتوسط لايتطلع صوب الداخل ، أى داخل القارات ، وإنما إلى الخارج ، أى إلى البحر الذى تحده هذه الشواطىء .

أما العامل الثانى فقد تمثل فى البحر نفسه ، فهو من جهة، بحر مقفل يكاد أن يكون بحيرة لولا مضيق جبل طارق ، ومن جهة أخرى، فإن سواحله متقاربة فى أكثر من موضع ، فوق أن

---

(1) M.I. Finley, The Ancient Greeks, penguin books, U.S.A., 1981, p. 15 .

حيث يبين المؤلف أن الهجرة إلى بلاد الأغريق بدأت فى مطلع القرن الثانى والعشرين قبل الميلاد.

(٢) جان فركوتيه ، العلاقات بين قدماء المصريين واليونان ، الترجمة العربية ، ص٢٠ .

(٣) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان : دراسة فى التاريخ الحضارى ، ص٢٦ – ٩ .

الجزر تنتشر فى أرجائه بكثافة خاصة فى القسم الشرقى منه[١] ، وهو الجزء الذى يهمنا فى هذا البحث .

هذان العاملان ساعدا البحر المتوسط على أن يلعب هذا الدور الحضارى الخطير ، ليكون همزة الوصل الحضارية بين البلدان الواقعة على حدوده وشواطئه ، خاصة بين مصر واليونان ، اللذين توثقت بينهما عرى الاتصال الحضارى عبر المحاور الأربعة التى أشرنا إليها ، والتى حان الآن وقت الحديث عن كل منها .

١- مصر – كريت – اليونان :

يتفق معظم المؤرخين على أن الحضارات القديمة المحيطة بالبحر المتوسط ، وعلى رأسها حضارة مصر ، استطاعت أن تطور مواصلاتها إلى الدرجة التى تيسر معها الاتصال بالشعوب المجاورة واتخذ هذا الاتصال شكل التجارة حينا ، أو الحرب حينا آخر، للاستيلاء على المواد المطلوبة . وقد أشار "جوردون تشايلد" إلى هذه الحقيقة ، فأكد أن التقدم الهائل فى التجارة والمواصلات منذ عصر البرونز ، قد سار فى اتجاه الوحدة السياسية لعالم شرق البحر المتوسط ، الذى كان يزداد ارتباطا عن طريق العلاقات التجارية والعلمية[٢] ، وحتى قبل عصر البرونز بقرون عديدة، كان النشاط التجارى قد بدأ يلعب دورا مهما فى هذه المنطقة من العالم ؛ فقد كان فى وسع (الفيوم) فى ذلك العصر الموغل فى القدم ، أن تستورد القواقع اللازمة للقلائد من البحرين المتوسط والأحمر[٣] . ولاعجب فى هذا، ما دام المصريون هم أول بناة سفن فى العالم ، كما سبق أن ذكرنا .[٤]

فى ظل هذا التقدم فى المواصلات منذ أقدم العصور، لم يكن مستحيلا على المصريين وهم الملاحون الأوائل ، أن يصلوا إلى جزيرة كريت (Crete) التى تقع شمال الساحل المصرى فى البحر المتوسط . والحديث عن كريت يرتبط بالحديث عن الحضارة الرفيعة التى قامت بها منذ

---

(١) المرجع السابق ، ص٣٠ .

(2) V.G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 58.

(3) Ibid, p. 60.

(4) E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

أقدم العصور، وعرفت باسم الحضارة المينوية[1]، وعن العلاقة التى قامت بين هذه الحضارة والحضارة المصرية . لقد كان العلامة السير "آرثر إيفانز A. Evans" (١٨٥١-١٩٤١م) هو صاحب الريادة فى كشف النقاب عن لغز الحضارة المينوية . وإذا كان لنا أن نعتمد على شهادة هذا العالم الرائد ، فَلْنُصْغِ إلى ما يقوله فى كتابه "قصر مينوس" : "إن الحضارة الموكينية Mycenaean" فى بلاد اليونان مشتقة من جزيرة كريت ، وكانت دونها فى المستوى الثقافى، فقد ظهر هذا النمط الثقافى أول ماظهر فى (كريت) فى مستهل العصر المينوى، أى حوالى سنة ٢١٠٠ ق.م، وهى ثقافة تشتمل على آثار كثيرة تدل على أنها نقلت عن مصادر مصرية" (٢) .

تدل شهادة "إيفانز" على أن هناك أثرا مصريا انتقل إلى كريت أولا، ومنها إلى اليونان ثانيا ، غير أن تحديد البدايات الأولى لهذا التأثير لاتزال موضع جدل بين المؤرخين ، فعالم المصريات فلاندرز بيترى W. F. Petrie (١٨٥٣-١٩٤٢م) يعود بهذه البدايات إلى عصر ماقبل الأسرات فى مصر ، أى إلى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد.[3] بيد أن غيره من المؤرخين وعلماء الآثار يتراجعون بهذا التاريخ إلى الوراء بدرجة تقل أو تكثر ، ولا نريد أن نخوض فى تفاصيل هذا الجدل المحتدم بين علماء التاريخ والآثار ، فالعلاقة بين مصر وكريت ثابتة لاينكرها إلا مكابر ، وتعود بعض الأدلة على ذلك ، إلى العصر الحجرى المتأخر أو الحديث ، كما تشهد بذلك الكتابات المصرية ، والآثار المادية التى وجدت فى مصر وفى كريت على السواء.

تشير النصوص المصرية منذ الأسرة الثالثة إلى شعوب البحر : (حانيبوت) ، كما أن هناك قطعا أثرية مصرية الصنع عثر عليها فى كريت تعود إلى عصر الدولة القديمة ، ومنها التحف المصنوعة من العاج ، كما قد عثر أيضا على قطع أخرى من عصور تالية لعل أهمها خاتم الملكة "تى" زوج الملك آمونحتب الثالث (١٣٩٧-١٣٦٠ ق.م) [4].

---

(١) انظر : الموسوعة الأثرية العالمية ، إشراف ليونارد كوتريل ، وترجمة محمد عبد القادر محمد وزكى إسكندر ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، مادة (الحضارة المينوية) (Minean Civilization) .

(٢) نقلا عن : جان فركوتية ، العلاقات بين قدماء المصريين واليونان ، ص١٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص٥ .

وقد أدت الشواهد الأثرية الغزيرة التى عثر عليها فى كريت وفى مصر ، إلى القول بأن كريت كانت خاضعة - أو على الأقل تابعة- لمصر ، وتشير النصوص المصرية إلى شعوب البحر (الحانيبوت) باعتبارهم حلفاء لها ، وبالفعل كانت هناك جماعات كثيرة من أفراد هذه الشعوب تعيش فى مصر فى عصر الدولة الوسطى ، وفى ذلك العهد اقتدى أمراء كنوسوس "Knossos ، عاصمة كريت ، بتقاليد البلاط الفرعونى ، فأدخلوا الليبيين والزنوج إلى حرسهم الخاص ، كما تدل على هذا نقوشهم[1].

ولسنا نريد أن نتوسع فى المقارنة بين عناصر الحضارة المصرية والكريتية ، غير أننا سنورد فقط بعض الأمثلة التى تصلح شاهدا على التأثير المصرى فى كريت ؛ فالملك الكريتى كان يدعى (مينوس Minos) ، وهذا اللقب ، مثله مثل لقب (فرعون) ، كان يطلق على كل ملك يتولى الحكم ، وهذا فى الأساس تقليد سياسى مصرى ، كما يمكننا أن نلاحظ أن نظام الحكم المطلق المستند على الأساس الدينى ، أى النظام الثيوقراطى Theocracy قد تم انتقاله من مصر إلى كريت ؛ فقد كان الملك أو (المينوس) فى كريت ، يستعين بالآلهة لمساعدته فى تطويع الناس ، وكان الكهنة الكريتيون ينسبون هذا الملك إلى الإله "ڤلكانوس Volchanos فهو يتلقى من هذا الإله القوانين التى يصدرها ، وإذا ما كان الملك قديرا أو سخيا ، فإن الكهنة يخلعون عليه السلطة الإلهية[2] . أما ما أعطته مصر لكريت فى مجال الفن فهو ما يشهد به سائر المؤرخين والعلماء تقريبا ، مع الاحتفاظ لكريت بشخصيتها المتميزة التى استطاعت من خلالها أن تطور ما تلقته عن مصر، فى اتجاه تكوين أسلوب خاص ومتميز إلى حد كبير .

خلاصة القول هى أن الحضارة المينوية فى كريت قد استطاعت عن طريق تتلمذها على الحضارة المصرية ، أن تصل إلى مستوى رفيع فى الدين والفن والثقافة بصفة عامة ، وهو ما ستقوم كريت فيما بعد بنقله إلى اليونان .

وحين حلت الكارثة الكبرى الملغزة[3] التى أتت على الحضارة المينوية فجاة فجعلتها أثرا بعد عين ، كانت مدينتان يونانيتان تصعدان إلى سطح الأحداث فى المنطقة بصفة عامة . وشيئا فشيئا استطاعت هاتان المدينتان باعتبارهما ممثلتين للحضارة اليونانية الباكرة ، أن

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٣) يختلف المؤرخون فى تفسير هذه الكارثة ، فمنهم من يردها إلى الزلازل التى اجتاحت المنطقة فجأة فأتت على الأخضر واليابس فيها ، ومنهم من يردها إلى الغزو الأجنبى ، وفى هذه الحالة فإن "موكيناى" على الأرجح هى الغازية .

تشتركا في الصلات الدائرة في المنطقة الشرقية من حوض البحر المتوسط . وقد قيل إن هاتين المدينتين (موكيناى Mycenae وتيرينس Tiryns) هما اللتان دمرتا الحضارة المينوية فى كريت عن طريق الغزو ، وسواء أكان ذلك صحيحا أم لم يكن ، فمن الثابت تاريخيا أنهما ورثتا حضارة كريت واتخذتاها نبراسا تسلكان على هديه أولى خطواتهما على طريق المدنية .

إن ما أخذته الحضارة اليونانية ممثلة فى موكيناى ، لهو مما يفوق الحصر فى هذا السياق، وحسبنا هنا أن نقول مع بعض المؤرخين بأن الفصل بين الحضارة اليونانية فى موكيناى والمينوية فى كريت ، لهو من قبيل العبث[1] ، فالأولى كانت فى حقيقتها امتدادا للثانية ، بالضبط كما كانت كريت امتدادا لمصر ، فالملوك الموكينيون على سبيل المثال كانوا يستقدمون الفنانين الكريتيين قبل أن تحل الكارثة المذكورة ، ليحفروا لهم على الأوانى والخواتم مايخلدون به أعمالهم ، ولم يكن هؤلاء الملوك فى البداية سوى قراصنة محترفين ، ولم تكن أعمالهم هذه سوى ضرب من السطو والقرصنة وفرض الإتاوات الباهظة على التجار . ومر وقت طويل حتى تهذب الموكينيون ونهجوا نهج كريت فى الاشتغال بالتجارة الشريفة ، حتى أصبح لهم عام ١٤٠٠ ق.م أسطول تجارى عظيم ، استطاع أن ينازع سلطان كريت البحرى ، مما أتاح لموكيناى أن ترسل بضائعها إلى مصر مباشرة دون المرور على كريت ، وربما كان هذا التنافس هو الذى أدى إلى حرب طاحنة انتهت بتدمير كريت نفسها .[2]

لقد كانت كريت إذن هى معلّمة موكيناى وقائدتها والآخذة بيدها من ظلام التخلف إلى نور المدنية ، وهو مايعترف به اليونانيون أنفسهم ، ومما له دلالة عظمى فى هذا السياق، مايرويه اليونانيون من أن ليكورجوس Lycurgus(*) مشرع اسبرطه Sparta ثم صولون Solon (٦٣٠-٥٦٠ ق.م) مشرع أثينا Athens من بعده ، قد اتخذا قوانين كريت أساسا لتشريعاتهما ، وجعلاها أنموذجا لهما، وما هذا المثال سوى غيض من فيض ، فنحن لم نرد فى النهاية سوى مجرد التمثيل على دور الوسيط الذى قامت به كريت فى نقل الثقافة المصرية إلى بلاد الإغريق .

---

(١) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان جـ١ ، ص٤٦ - ٧ .

(٢) جوردن تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ؟، ص١٤٤ وما بعدها .

(*) توجد أكثر من شخصية تحمل هذا الاسم، منها الزعيم السياسى الأثينى المعروف (٣٩٠-٣٢٤ ق.م) ، لكن المقصود هنا هو الشخصية شبه الأسطورية التى تنتمى إلى مدينة اسبرطة؛ والتى ربما تكون قد عاشت فى وقت سابق على القرن الثامن قبل الميلاد .

٢- مصر - غرب آسيا - اليونان :

لقد بين كل من "إليوت سميث" و "و.ج . بيرى" فى انتشاريتهما المصرية ، كيف أن النفوذ المصرى تغلغل فى قلب آسيا فى أثناء بحث المصريين عن المعادن والمواد الخام ، حاملين معهم أينما حلوا العناصر الأساسية للحضارة ، وطبقا للأدلة الأركيولوجية والتاريخية التى أوردها هذان العالمان ، فإن حضارات آسيا القديمة مدينة فى نشوئها وتطورها للانتشار المصرى ، وما يهمنا هنا هو الجزء الجنوبى الغربى من آسيا ، وعلى وجه الخصوص ذلك الجزء المتاخم لحوض البحر المتوسط ، مما يجعله مؤهلا لأن يكون طرفا فى عملية الانتشار الحضارى بين مصر واليونان .

أقامت مصر علاقات قوية مع الشعوب التى تتابعت على الساحل الشرقى للبحر المتوسط، وربما كان الدافع الأساسى لاهتمام مصر بهذه الأماكن ، هو حاجاتها الماسة للخشب ولبعض المواد الأخرى مما لايتوفر فى وادى النيل ، وعن طريق التجارة انتشرت الثقافة المصرية إلى هذه المنطقة ، وقد ساعد القرب المكانى على توطيد الصلات المصرية بهذه البلاد ، ومن ثم فقد كان من الطبيعى أن تقع تحت التأثير الثقافى المصرى . (١)

وإذا ما كان علينا أن نتناول بعض الأمثلة على هذا التأثير ، فلن نجد خيرا من مدينة "جبلة" التى وردت فى التوراه باسم "جبال" والتى تسمى الآن "جبيل" ، والاسمان كلاهما يعودان إلى الاسم المصرى القديم "كبنه" Kupna ، فقد أثبت المؤرخون أن أهل هذه المدينة كانوا على اتصال تجارى بمصر السفلى منذ عصر ماقبل الأسرات ، أى قبل أن تتوحد مصر العليا مع مصر السفلى فى مملكة واحدة . والأدلة الأثرية تثبت هذه الحقيقة ، فقد وجدت جذوع من خشب الأرز فى مقابر الأسرة المصرية الأولى ، وقطع أخرى من الخشب نفسه يعود تاريخها إلى عصر ماقبل الأسرات ، كما وجدت أوانٍ خزفية تنتمى إلى الحضارة الكنعانية التى ظهرت فى تلك المنطقة(٢) فى ذلك العصر المبكر .

---

(١) عالجت هذا الموضوع كتب متعددة ، وكان هناك شبه إجماع بينها على ثبوت التأثير المصرى ، لافيما يختص بالمناطق القريبة من آسيا فحسب ، بل فيما يليها من مناطق أيضا ، جهة الشرق حتى سومر وسوسا حاضرة عيلام القديمة . انظر:

R. Ghirshman, Iran, Penguin Books, Great Britain, 1951, p. 35, 44, 61, 132, 190.

(٢) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، بيروت ، د.ت ، ص ٨٢ .

غير أن أهم ماعثر عليه في (جبيل) هذه ، هو معبد مصرى الطابع والديانة ، حسب ماتدل على ذلك القرابين التى وجدت بهذا الهيكل مقدمة من فراعين الأسرة الثانية [١] . وقد استمر الاتصال قائما فى العصور التاريخية التالية ، فكانت المراكب الشراعية المصرية تشق طريقها إلى السواحل الكنعانية ، ولم يقتصر الاتصال على طريق البحر ، بل كانت القوافل البرية المصرية تأخذ طريقها المرسوم من دلتا النيل إلى أودية الشام عبر شمال سيناء . [٢]

كانت العلاقات بين مصر وهذه المنطقة علاقات ثنائية فى طابعها التجارى ، فهناك مصريون ذاهبون إلى كنعان وسورية ، كما أن هناك كنعانيين وسوريين يفدون إلى مصر للتجارة.[٣] بل إن الهكسوس الذين غزوا مصر ، لم يأتوها إلا عن طريق كنعان وسورية .[٤]

وحين انجلت عن مصر غمة الهكسوس بعد كفاح طويل ، كانت الأوضاع قد تبدلت تماما فى المنطقة ، وتم توزيع جديد للشعوب والقوى البشرية ، فقد اختفت حضارات وورثتها حضارات أخرى ، وبادت أمم ونشأت على أنقاضها أمم جديدة ، وحتى الأمم والحضارات التى بقيت ، لم تبق على النحو الذى كانت عليه من قبل ، باستثناء عنصر أساسى ظل قائما فى حضارات هذه المنطقة ، وما هذا العنصر سوى ارتباطها جميعا بالحضارة المصرية واستمرار أخذها عنها وخضوعها لها ، فبعد أن طرد المصريون الهكسوس ، مارسوا تأثيرهم على الشعوب الأخرى التى ظهرت فى ذلك الوقت ، وأهمها : الحوريون Horites والعموريون Amorites والميتانيون Mitannis ، وكان التأثير المصرى هذه المرة مدعوما بالقوة العسكرية ، بعد أن وجدت مصر أن سياستها السلمية الوديعة وقناعتها بأن تظل قابعة خلف حدودها ، لاتجر عليها إلا الوبال ، فاندفعت فى غزوة إثر غزوة إلى الأراضى الآسيوية ، حتى نجحت فى تكوين أول إمبراطورية فى العصور القديمة قاطبة على يد الملك "تحتمس الثالث Thutmosis III" (١٤٦٨-١٤٣٦ق.م) ، هذا القائد العسكرى النابغة ، الذى ربما يكون قد توسع فى إمبراطوريته تلك ، حتى استولى على آسيا الصغرى واليونان جميعا . [٥]

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(2) E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٣) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، ص٨٦ .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص١٨٧ ومابعدها .

(٥) يذهب معظم المؤرخين إلى أن القول بغزو تحتمس لليونان ضعيف ، وينطوى على مبالغة لاتؤيدها الأدلة الأثرية . انظر تفاصيل فتوحاته فى : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٢٠٦-٢١٣،

وكذلك انظر : جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ص١٤٥ ومابعدها .

وما يهمنا هنا هو أن نثبت أن السيطرة المصرية على هذه البقاع الشاسعة فى آسيا ، قد وسّعت فرص انتشار الثقافة المصرية عما كان الأمر عليه من قبل ، فقد أصبح مركز مصر ممتازا فى هذه البقاع ، إلى الحد الذى صار معه أهلوها الخاضعون للإمبراطورية المصرية حين يتعرضون للخطر ، فإنهم كانوا يستغيثون بالفرعون ، وقد بقيت بعض رسائل الاستغاثة هذه ، عندما تعرضت بعض المدن فى الشام لخطر غزو الحيثيين Hittites القادمين من آسيا الصغرى ، ففى رسالة موجهة من أهالى عرقا Arka التى تقع شمال طرابلس الشام الحالية ، نجد نصا موجها إلى الفرعون تقول ديباجته : "إن أهالى عرقاتا وأشرافها يسجدون عند أقدام الملك سبع مرات وسبع مرات"[١]. ومن هذه المدينة ذاتها جاءت إلى الفرعون رسالة أخرى من ملك المدينة يقول فيها : "إلى الملك ، إلى الإله الشمس ، مولاى ، يقول عبد أشيرتا ، عبدك وغبار قدميك ، إنى أسجد عند موطئ قدميك يامولاى سبع مرات وسبع مرات ، وأؤكد أنى خادم الملك وكلبه الذى يحرس له بيته وكل بلاد أمورو" .[٢]

وما أردنا أن ندلل عليه من هذه الأمثلة ، هو أن التأثير المصرى لم يكف عن العمل المتصل فى حضارات الساحل الشرقى (الآسيوى) للبحر المتوسط على مر التاريخ ، وسواء أسكن هذا الساحل الكنعانيون Canaanites أم الفينيقيون Phoenicians ، إلى آخر الأمم والحضارات التى تتابعت على هذه المنطقة . وقد أثمر هذا التأثير ثمارا هائلة فى تكوين عقلية هذه الشعوب ، كما ألهمها العناصر الأساسية فى تراثها الدينى والفكرى . إن المقارنات بين الآلهة المصرية من جهة، وآلهة هذه الشعوب من جهة أخرى ، تتردد كثيرا فى كتب التاريخ والحضارات القديمة ، ويكفى هنا أن نشير إلى التشابه العام الذى يمكن ملاحظته بين آلهة مصر وآلهة هذه البلاد والبلاد المجاورة لها[٣] ، وإذا أردنا مثلا على هذا فلنأخذ الإله أدونيس Adonai ، الذى هو فى النهاية بطل قصة لها صلة وثيقة بقصة أوزوريس Osoris المصرية ، فقد قتل أوزوريس بيد ست Seth ووضع فى صندوق طفا على وجه الماء حتى بلغ البحر ، حيث دفعته المياه أخيرا إلى شاطىء مدينة "جبيل" (ببلوس" Biblos)[٤] ، وأدونيس Adonai مثل سلفه أوزوريس يموت ويبعث من جديد .[٥]

---

(١) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، ص ٩٩

(٢) المرجع السابق ، ص٩٩-١٠٠ .

(٣)سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص١٢٨ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, George G Harrap and Co., LTD. London, 1974, Pp 203-210

(٥) سباتينوموسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص١٢٨ .

وإذا أردنا مثلا آخر بعيدا عن مجال الدين ، فلنأخذ انتقال الحروف الهجائية من مصر إلى الفينيقيين ، الأمر الذى يقر به الآن معظم العلماء ، يقول رالف لنتون : " إن حروف الأبجدية اخترعت غالبا في منطقة شبه جزيرة سيناء ، ثم انتشرت منها إلى الجماعات السامية المجاورة التى نقلتها إلى الفينيقيين Phoenicians الذين نقلوها بحرا إلى اليونان والرومان ، ومنهم انتشرت إلى أوربا الشمالية ، فلم تظهر الحروف في اسكندنافيا مثلا إلا بعد حوالى ألف عام من اختراعها ، وحتى حين وصلت ، فقد تم هذا عن طريق سلسلة من الثقافات الوسيطة ،كان لكل منها أثره فى تطوير هذه الأبجدية .(١)

لعلنا نكون الآن قد تهيأنا للانتقال إلى الجزء التالى الخاص بتأثر اليونان ونقلهم عن الحضارات الآسيوية السابق ذكرها، فهم فى الحقيقة لم ينقلوا الأبجدية فحسب ، بل نقلوا كثيرا من الأساطير والمعتقدات والعلوم ، خاصة من الفينيقيين الذين ورد ذكرهم منذ فجر الحضارة الإغريقية على لسان هوميروس(٢) Homer ، بل إن اليونانين يعْزُون إلى كادموس Cadmus الفينيقى بعض عناصر الحضارة التى تعلموها منه ، وهناك رواية تقول أن مدينة طيبة Thebes اليونانية الشهيرة ، أُسست على يد الفينيقيين . (٣)

فى هذا الإطار يمكن أن نشير إلى التأثير البابلى الواسع النطاق على الحضارة اليونانية خاصة فى مجال الفلك والرياضيات والدين(٤) ، مع ضرورة أن نتذكر كيف أن هذا التراث البابلى يعود فى عناصره الأساسية إلى أصل مصرى كما سبق أن أشرنا . أما عن آسيا الصغرى ، فإن أهم الحضارات التى قامت فيها ، وأقدمها هى الحضارة الحيثية ،

---

(١) رالف لينتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٣٣-٤ .

وموضوع انتشار الحروف الأبجدية من مصر الى كافة أنحاء العالم مطروح فى مؤلفات شتى . انظر على سبيل المثال : Gordon Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 57.

(2) Homer, The Odyssey, Penguin Books, 1975, P. XIII .

(٣) فليكوفسكى ، أوديب واخناتون ، ص٢٩ . وانظر أيضا مادتى "طيبة" و"كادموس" فى: أمين سلامة، معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية .

(٤) قصة هذا التأثير مبسوطة فى دراسات عديدة ، انظر مثلا : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ١ ، ص١٦٢-٢١٤ . وكذلك : صموئيل نوح كريمر ، السومريون : تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، ترجمة فيصل الوائلى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، د.ت ، ص٣٨٩ ومابعدها

وقد كانت ذات طابع حربى فى الأساس ، ولذلك فإن احتكاكها بمصر خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان على شكل مواجهات عسكرية مستمرة ، بسبب النزاع الذى نشب بين مصر والحيثيين من أجل السيطرة على منطقة الشام ، وقد انتهى هذا الصراع بمعاهدة صلح بين الطرفين كانت الأولى من نوعها فى التاريخ[١] ، وقد عكست هذه المعاهدة التفوق المصرى كما يبدو من زواج الملك رمسيس الثانى بإحدى بنات الملك الحيثى . ولاشك فى أن هذه النهاية السلمية قد سمحت بتسرب بعض عناصر الثقافة المصرية إلى الحيثيين[٢] ، غير أن اندثار الحضارة الحيثية لايمكننا من تقصى استمرارية التأثير الثقافى المصرى فى آسيا الصغرى ، إلى الوقت الذى بدأت فيه الحضارة اليونانية تتطلع بشغف إلى الحضارة المصرية .

سيكون علينا إذن أن نتقدم عدة قرون أخرى حتى نصل إلى القرنين الثامن والسابع ق.م. حين كانت تقوم فى آسيا الصغرى ممالك ميديا وليديا Lydia وملطية Miletus وغيرها ، وحينئذ سنجد أن هذه الممالك الصغيرة كانت ذات علاقة قوية بالحضارة المصرية من خلال التجارة أساسا، ويشيرڤركوتيه إلى أن مدينة نقراطيس Naucratis فى عهد الفرعون آمازيس Amasis (٥٦٨-٥٢٥ ق.م) أصبحت مدينة دولية تفتح أبوابها لا للإغريق الأصليين فحسب ، بل لإغريق آسيا الصغرى أيضا ، أى الإغريق الأيونيين Ionians القادمين من خيوس Chios وتيوس Teos وفوكايا Phocaea وكلازوميناى Clazomenae ، وكذلك للإغريق الأيوليين Ae-olians والدوريين Dorians من رودس Rhodes وهاليكارناسوس Halicarnassus وكنيدوس Cnidus ، وغيرهم من ملطية وساموس Samos ، وكان لكل مجموعة منهم حى خاص بهم، يضم معابدهم ومحاكمهم.[٣]

---

(١) انظر تفاصيل هذه المعاهدة فى : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٢٣١-٢ ، وكذلك فى كتاب : الحيثيون ، أ.ر. جرنى ، ترجمة محمد عبد القادر محمد ، مراجعة فيصل الوائلى ، سلسلة الألف كتاب ، العدد ٤٥١ ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٠٣ وما بعدها ، و ص ١٩٦ .

(٢) أ.ر. جرنى ، الحيثيون ، ص ١٩٥ ومابعدها ، حيث نجد مظاهر عبادة الشمس المصرية ، وكذلك ص٢١٥ ومابعدها ، حيث نجد تفصيلات أخرى حول هذا الموضوع ، أما فى الفن ، فقد احتلت تماثيل أبى الهول وتماثيل الأسود مكانة بارزة فى الفن الحيثى، وهى منقولة عن أصل مصرى . انظر ص٢٦٩ ومابعدها .

(٣) انظر حديث چان ڤركوتيه عن الجدار الملطى فى مصر ، ص٤ ومابعدها من كتابه الآنف الذكر ، وقد كان كل الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أيونيين ، باستثناء إمبادوقليس Empedocles ، كما لاحظ بيرنت .

وإذا ما علمنا أن الفلسفة الإغريقية قد نشأت أولا فى هذه المدن الأسيوية ، خاصة على الساحل الأيونى لآسيا الصغرى ، الذى كان كما يقول بنيامين فارنتون B. Farrington يشكل زهرة بلاد الإغريق فى آسيا[1] أمكننا أن نستنتج القيمة الكبرى لهذا الخط أو المعبر (مصر – آسيا الصغرى – اليونان) . فليس بعد نشأة الفلسفة فى هذا المكان دليل .

٣– مصر – العبرانيون – اليونان :

للحضارة العبرية مكانة هامة يعزوها إليها معظم المؤرخين والمفكرين الغربيين خاصة ؛ إذ أنها فى نظرهم تشكل مع الفلسفة اليونانية ، الرافدين الأساسيين اللذين تكون منهما نهر الحضارة الكبير الذى نهلت منه الحضارة الغربية ، كما أنهما تمثلان فى ذاتهما المرحلة الحاسمة التى انعتق فيها الفكر الإنسانى من الأسطورة[2] فى نظر أولئك المؤرخين والمفكرين المتعصبين، وكأنهم بهذا إنما يريدون أن يقطعوا الطريق على أى رافد شرقى آخر يمكن أن يثرى هذا النهر ، هذا فضلا عن المنبع نفسه، الذى يصرون على أن يتجاهلوه ما دام سيأخذهم إلى أرض الشرق.

إن القيمة الأساسية للحضارة العبرانية تكمن عندهم فى عبقرية الشعب اليهودى ، الذى توصل إلى تجريد الإله من علائقه الأسطورية ، وتخليصه من تعدد الأنداد والآلهة الأخرى ، أى تخليصه من شركائه ، فيكون اليهود بذلك قد انتقلوا من الوثنية Paganism أو تعدد الآلهة Polytheism إلى التوحيد Monotheism ، مع ما لابد من أن يصحب هذا الانتقال من المظاهر العقلية[3] التى يعزوها المتحيزون إلى العبقرية العبرية . والحق أن التراث اليهودى الدينى والفكرى يعود فى عناصره الأساسية الى أصول مصرية ؛ فلا عبقرية هناك ولاتفوق اللهم إلا عبقرية النقل والتفوق فى الوساطة بين مختلف الحضارات .

---

(١) بنيامين فارنتون ، مدنية الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكلا ، القاهرة ، د.ت ، ص١٧–١٨

(٢) يشير المفكرون الغربيون فى معظمهم إلى أن تراثهم الفكرى قد انحدر عن مصدرين أساسيين : الفكر اليونانى ، والدين اليهودى . ونجد هذه الفكرة مثلا فى كتاب : هوايتهد ، مغامرات الأفكار ، ترجمة أنيس زكى حسن ، بيروت ، د.ت ، ونجدها أيضا فى : فرانكفورت ورفاقه ، ماقبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة محمود الأمين ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ ، ص٢٦٣ ومابعدها ، حيث نجد فى خاتمة الكتاب فصلا عن الإغريق والعبرانيين بعنوان : انعتاق الفكر من الأسطورة

(٣) فرانكفورت وآخرون ، ماقبل الفلسفة ، ص٢٦٣ – ٧

وإذا ما بدأنا بجد العبرانيين نفسه وهو إبراهيم Abraham ، وجدناه ينتمي إلى قبائل سامية ذات حضارة رعوية متطفلة على الحضارات الزراعية الكبرى ، كما بين بيرى[(١)] . وقد انتقل العبريون من أحفاده ، كعادة البدو والرعاة ، من مكان إلى آخر حتى استقر بهم المقام في مصر . ويبين القرآن الكريم[(٢)] أن أحد هؤلاء الأحفاد وهو يوسف ، كان موجودا مع قومه في مصر، في عصر الهكسوس تقريبا ، على الرغم من أن الوثائق المصرية لاتذكر شيئا عن هذا الموضوع[(٣)] ، وكأنه لم يكن هناك ما يستحق الذكر والتسجيل من وجهة نظر المصريين ؛ فما أكثر البدو الذين يجيئون إلى مصر من الشرق ثم يروحون أو يطردون .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد بداية الوجود العبرى فى مصر بدقة ، إلا أن هناك شبه اتفاق على القرن الخامس عشر قبل الميلاد[(٤)]. وليس لنا أن نتوقع أن يكون العبرانيون قد أقاموا فى مصر منفصلين عن ثقافة أهل البلاد وحضارتهم ولغتهم ، فمن الثابت أن الهكسوس أنفسهم طوال إقامتهم بمصر ، عبدوا الآلهة المصرية ، وتهذبوا بالحضارة المصرية عموما[(٥)]. ولم يكن أمام العبرانيين أن يسلكوا غير هذا السبيل.

كان العبرانيون فريقين ، أحدهما يقيم فى مصر ، والآخر يتنقل فيما وراء سيناء بين سهول الشام كما يتنقل سائر البدو ، والفريق الأول هو الذى يهمنا هنا ، لأنه الفريق الذى استطاع أن يتمثل الحضارة المصرية وينقلها إلى البلدان المجاورة .

وإذا كانت الحضارة العبرية ، تعود بشكل أساسى إلى تراثها المقدس كما تمثل فى الديانة اليهودية التى جاء بها موسى ، فإن أصالة اليهودية ستصبح محل شك كبير إذا ما طالعنا نتائج الدراسات الحديثة حول شخصية موسى وحول مصادر التوراة ، ولعل شهادة عالم

---

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص١٥٦-٧ ، وانظر أيضا :

Frederick Herzbeg, Work and the Nature of Man op. cit., p. 23 .

(٢) انظر : القرآن الكريم ، سورة يوسف الآيات ٧-٢١ .

(٣) صابر عبد الرحمن طعيمة ، اليهود بين الدين والتاريخ ، مكتبة النهضة المصرية ، ط١ ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص١٢٨-١٣٠ حيث يشير المؤلف إلى التناقض بين الرواية الدينية وحقائق التاريخ .

(4) See: H. A. Clement, The Story of Ancient World, George G. Harrap, & Co. LTD. London 1954, Pp. 94-115.

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص١٩٠ ، وانظر أيضا : محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص١٦٨ ومابعدها .

يهودى ستكون أجدر بالثقة من غيرها فى هذا الموضوع ؛ ونعنى العالم النفسانى اليهودى الشهير سيجموند فرويد S. Freud (١٨٥٦-١٩٣٩م).

يرى فرويد فى كتابه (موسى والتوحيد Moses and Monotheism) أن اسم موسى مصرى الأصل ، وهو يعنى حرفيا : لقيط الماء[١] ، مما يوحى بصدق الأسطورة التى ذكرت أن موسى قد أُلقىَ به فى صندوق إلى مياه النيل ، بل إن مصرية موسى لاتتعلق بالاسم فقط ، وإنما كان هو نفسه مصريا قلبا وقالبا[٢] ، حيث نشأ وتتلمذ فى بلاط الملك أخناتون Akhna-ton (١٣٧٠-١٣٤٩ ق.م) . ويسوق فرويد أدلة عديدة على ذلك ، لعل أهمها أسطورة الشعب المختار التى عزاها اليهود إلى أنفسهم بقولهم إن الله قد اختارهم وحدهم ، ويلاحظ فرويد أن هذه الأسطورة حدث فريد من نوعه فى الديانات القديمة عامة ، فليس هناك فى هذه الديانات إله يختار شعبا، وإنما هناك شعوب تختار آلهتها ، ويفسر فرويد هذا الحادث الفريد من نوعه بأن أحد المصريين وهو موسى ، قد هجر قومه واختار العبرانيين ليكون نبيهم وهاديهم دون ذويه وأهله ، وقد وعى اليهود هذا جيدا ، وتضخم الأمر لديهم فأصبح الذى اختارهم إلها ، وليس مجرد نبى .[٣]

ويستمر فرويد فى استخلاص حججه من بين الخليط المهوّش ، المتناقض أحيانا ، فيفرق بين شخصين كلاهما اسمه موسى ، وهما : موسى المصرى الذى نقل التوحيد عن أخناتون إلى اليهود، وموسى آخر عبرانى، نادى بالإله يهوه Jehovah الفظ العارى من صفات التوحيد الراقى عند أخناتون وتلميذه موسى المصرى ، فتصور أخناتون لله أرقى بكثير من ذلك التصور الذى يشوبه التجسيد الخشن فى (العهد القديم)[٤] . وقد خرج اليهود من مصر فى وقت لم يكن فيه ملك يحكم البلاد[٥] ، إذ كانت مصر تمر بمرحلة انتقال وفوضى

---

(١) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ترجمةعبد المنعم حفنى ، القاهرة ، د.ت، ص٢٨-٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٤ ، ٤٧ . انظر أيضا :

H.A. Clement, The Story of the Ancient World, op. cit., p. 95.

حيث تجد رأيا مناقضا لهذا الرأى .

(٣) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص١٥٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص١١٣-٤ وكذلك ص١٣٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٢١١١، ويتعارض هذا مع الرواية الدينية ، مما حدا بكثير من المؤرخين إلى أن يحاولوا تحديد اسم فرعون الخروج ، دون أن يصلوا إلى نتيجة حاسمة .

واضطراب ، وبخروجهم أتيحت لهم الفرصة لكى ينشروا الأفكار والعقائد المصرية حيث حلوا ، وفى الوقت نفسه لم تنقطع صلتهم بمصر ، بل كثيرا ما كانوا يهربون إليها إذا ما غزاهم غاز أو حلت بهم كارثة ، وما أكثر ما كان يحدث . وفى فترة لاحقة ، وبالتحديد فى عصر الأنبياء، نجد محاولات جادة أصر فيها الأنبياء على تخليص الديانة اليهودية من إله موسى العبرانى (يهوه) ، ليعيدوها إلى أصلها التوحيدى الحقيقى ، الذى نقله موسى المصرى عن توحيد أخناتون [١].

لقد أخذ اليهود عن مصر عقيدتهم فى التوحيد ، وأفادوا من العلوم والعادات المصرية طوال إقامتهم فى مصر، ونقلوا عنها عادة الختان[٢] ، وتعلموا منها كيف ينسجون أساطيرهم، ويديرون شئون حياتهم . وقد تنبه كثير من الباحثين والمفكرين الموضوعيين إلى ذلك الأثر المصرى الدامغ فى عقائد اليهود وأفكارهم ، فعقدوا المقارنات الدقيقة بين بعض أسفار العهد القديم وأصولها المصرية ، لتقصى حجم هذا الأثر .

ولعل أهم المحاولات فى هذا الصدد ، هى محاولة العالم الأثرى الكبير جيمس هنرى برستد "J.H. Breasted" (١٨٦٥-١٩٣٥م) فى كتابه المهم "فجر الضمير The Dawn of Con-cience" الذى يعقد فيه مقارنة دالة بين عناصر التراث المصرى من جهة وبعض أسفار الكتاب المقدس من جهة ، أخرى .

ومن هذه المقارنات نورد النموذج التالى ، الذى يمثل مقابلة بين تراث الحكيم المصرى القديم أمينموبى (Amenemope) من جهة وسفر الأمثال العبرانى من جهة أخرى[٣] :

---

(١) المرجع السابق ، ص١١٦ .

(٢) نفسه ، ص ٧٣ .

(٣) نقلنا هذه المقارنة عن : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الألف كتاب) العدد ١٠٨ ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت ، ص٣٩٨ - ٤٠٧ .

الحكيم أمينموبى المصرى	سفر الأمثال العبرانى
* أمل أذنيك لتسمع أقوالى واعكف على فهمها لأنه شىء مفيد إذا وضعتها فى قلبك .	أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرفتى لأنه حسن إن حفظتها فى جوفك .
* لاتتعبن نفسك فى طلب المزيد حينما تكون قد حصلت بالفعل على حاجتك .	لاتتعب لكى تصير غنيا .
* الفقر فى يد الله خير من الغنى المكدس، وأرغفة تحصل عليها بقلب فرح خير من ثروة تحصل عليها فى تعاسة .	القليل مع مخافة الرب يهوه خير من كنز عظيم مع هم . أكلة من البقول حيث تكون المحبة . خير من ثور معلوف ومعه بغضة .

وما هذا إلا مثال من أمثلة كثيرة ليس هنا مجال لتفصيلها ، وهى جميعا تدل على وضوح التأثير المصرى الشامل على عقائد اليهود ، خاصة ذلك التأثير الذى تركه نشيد أخناتون التوحيدى(١) ، بما يثبت فى النهاية فساد الدعاوى القائلة بأن حكمة سليمان كانت تفوق حكمة مصر كلها (٢) ، فمثل هذه الدعاوى لاتضع فى حسبانها أن تراث التوحيد فى مصر تعود إلى أزمان سحيقة ، وليس إلى عصر أخناتون فحسب ، فهو بالتحديد يعود إلى عصر الدولة القديمة فى أوج ازدهار ديانة الإله بتاح(٣) (Ptah) ، تلك الديانة الراقية التى لم تكن

---

(١) المرجع السابق ، ٣٠٢ ومابعدها ، حيث يقارن المؤلف بين نشيد التوحيد عند أخناتون وبين المزامير العبرانية ، انظر أيضا : المزامير ، فى الكتاب المقدس ، ص ٣٣٤ ومابعدها ، من طبعة جمعية الكتاب المقدس بالقاهرة .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٢٩٨ ، حيث يسخر المؤلف من هذا الادعاء ، ويرد سفر الأمثال العبرانى إلى أصل مصرى خالص ، حتى إنه ليرى أن جزءا كبيرا من هذا السفر قد ترجم بالنص عن التراث المصرى .

(3) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Ptah .

أصلا للتوحيد فحسب ، وإنما كانت أصلا لمبدأ الخلق عن طريق الكلمة[١] في سائر الديانات اللاحقة .

إلى هذا الحد البعيد كان اليهود العبرانيون تلامذة حقيقيين للفكر المصري القديم ، فقد نهجوا على منوالهم واستلهموا عقائدهم وأفكارهم ، ونقلوها بعد ذلك إلى الغرب عن طريقين : طريق اليونان ، وطريق المسيحية ، وما يهمنا هنا هو الطريق الأول .

لقد أفادت العقلية اليونانية من التراث اليهودي ذي الأصول المصرية ، ولعل أهم مجال تجلت فيه هذه الإفادة ، هو مجال الدين ، فقد لاحظ فرويد الجذر اللغوي المشترك للإله يهوه والإله جوبيتر Jupiter [٢] .

ولعل المثال الواضح في مجال العقائد على فعالية خط (مصر/ العبرانيون/ اليونان)، هو قصة الخلق ، فنحن نجد في العهد القديم قصتين عن الخلق لاتخلوان من التناقض ، ففي القصة الأولى يتم خلق الإنسان بعد خلق الكائنات كافة ، ومنذ البداية يكون الله قد خلق الجنسين الذكر والأنثى . أما في القصة الثانية فنجد أن الله يخلق الإنسان أولا ، وهو يخلقه منذ البداية على هيئة رجل ، أما المرأة فقد شكلها من ضلع انتزعه من جسد الرجل في أثناء نومه، كما لو أنها فكرة خطرت له فيما بعد[٣] ، على النقيض من القصة الأولى . وما يهمنا هنا هو القصة الأولى التي تعد أقدم من الثانية، والتي يتم فيها فعل الخلق عن طريق تشكيل الإنسان من الطين وفقا لنموذج معين[٤] ، هذه الفكرة نفسها قد أخذت من قصص الخلق المصرية ، حيث نجد في بعض الأساطير المصرية أن الإله خنوم (Khnum) قد خلق الإنسان من الطين على دولابه الذي كان يشكل عليه الفخار[٥] . وهذه الفكرة ، وقد انتقلت إلى التراث

---

(1) Loc. Cit.

(٢) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص١٠٥ .

(٣) جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، جـ ١ ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، ومراجعة حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص٢٦ – ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، وانظر أيضا : سفر التكوين من الكتاب المقدس (٢ / ٧) .

(5) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Khnum.

ويعد خنوم أب الآباء وأم الأمهات كما يذكر لوركر

اليهودى ، أتيح لها أن تصل إلى التراث اليونانى ، حيث نجد فى الأسطورة اليونانية أن الإله بروميثيوس Prometheus الحكيم قد شكّل الإنسان الأول من الطين عند بانوبيوس (Panopeus) التى تقع عند فوكيس Phocis.[1]

وحتى إذا ما تأملنا قصة الخلق اليهودية الأولى ، فإننا لن نعدم وجود تأثير مصرى جوهرى عليها ، ففى هذه القصة اليهودية يخلق الله العالم بقوله : كن، فيكون ؛ وهذا هو ما قام به الإله بتاح حين خلق العالم فى الأساطير المصرية قبل ذلك بحوالى ٢٠٠٠ سنة . وقد انتقلت الكلمة الخالقة : "لوجوس Logos" إلى التراث اليونانى بدورها ؛ واكتسبت دلالات فلسفية هامة لاسيما فى فلسفة هيراقليطس[2] Heraclitus .

كان العقل العبرى ينظر إلى كل الأمور من خلال ضباب الألوهية الذهبى[3] ؛ وهو فى تأثيره على اليونان استطاع أن ينقل إلى عقولهم شيئا من هذا الضباب ؛ فقد سيطر هذا الضباب على عقول كثير من مفكرى اليونان ؛ حتى لقد اختلطت العناصر العقلية الخالصة فى مذاهبهم بالعناصر الدينية والأسطورية اختلاطا بينا ، وحتى أفلاطون Plato كبير مفكرى اليونان وصاحب التأثير الأبلغ فى الحضارة الغربية[4] عامة ؛ لم ينج من هذا التأثير؛ فحفلت كتاباته بكثير من الخرافات والأساطير ، ويكفينا فى هذا السياق أن نشير إلى المثال التالى:

كان للنزعة الحيوية Animism وجود لايمكن إنكاره فى العقائد المصرية القديمة ؛ فقد كان المصريون يعزون إلى بعض الحيوانات وبعض الأشياء الجامدة، قوى سحرية تجعلها تبدو كأنها كائن ذو روح . ومثل هذه النزعة قد انتقلت إلى التراث اليهودى بشكل أو بآخر ، فقد نصت أسفار العهد القديم ، خاصة سفر الخروج ، على أنه إذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات الرجل أو المرأة؛ يرجم الثور ولا يؤكل لحمه[5]. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أثينا حيث كانت بها

---

(1) See : Dictionary of Ancient Greek Civilization, London, 1978. art. Prometheus.

وهناك رواية أخرى تعزو هذا التشكيل إلى الإله (هيفايستوس Hephaestus)

(2) Kathleen, Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Basil BlackWell, Oxford 1971, p. 28 .

(٣) جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، جـ٢ ، ص١١٠ .

(٤) كثير من المفكرين المعاصرين يعزون هذه المنزلة إلى أفلاطون ، ومنهم على سبيل المثال : هوايتهد ، فى كتابه السالف الذكر ، (مغامرات الأفكار) .

(٥) انظر سفر الخروج فى الكتاب المقدس (٢١ / ٢٨)، وكذلك : جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، جـ٢ ، ص٢٠١ ، حيث يورد النص ويعلق عليه .

هناك فى أوج ازدهارها محكمة خاصة بمحاكمة الحيوانات ، وحتى الأشياء المادية التى تتسبب فى قتل الكائن الحى[١]. وفى كل عام كان يحاكم الفأس أو السكين اللذان استخدما فى ذبح الثيران فى أعياد زيوس التى كانت تقام فى الأكروبول Acropolis ؛ وكانت توجه تهمة القتل لتلك الآلات حتى يثبت جرمها فَتُعدَم وتطرح فى البحر . وقد كان فى جزيرة ناكوس قانون يقضى بأن يحاكم الشىء المادى الذى هوى على شخص ما وتسبب فى قتله ؛ فإذا ثبتت التهمة يطرح فى البحر ، وهكذا حكم على تمثال برونزى سقط على أحد العابثين الذى كان يضرب ذلك التمثال، فقتله ؛ فحكمت المحكمة بطرح التمثال فى البحر . وقد نفذ أيضا حكم شبيه على بعض تماثيل الأولب ، حينما كان أحد الأطفال يلعب بين هذه التماثيل ورفع رأسه فجأة فارتطمت بأسفل التمثال ، فتحطمت، وتوفى على إثر ذلك[٢] . هذه التقاليد تذكرنا بما فعله الملك الفارسى إكزركسيس (Xerxes) (٥١٩-٤٦٥ق.م) حين أمر بجلد البحر مئة جلدة ؛ لأنه تسبب بأمواجه الهائجة فى إعاقة سفنه وهى متجهة لغزو بلاد اليونان .

هذه الخرافات التى سادت بين اليهود ، ثم اليونان ، لها أصول مصرية ، وقد جدت طريقها إلى الفيلسوف الكبير أفلاطون الذى كتب فى محاورته الشهيرة القوانين The Laws يقول إنه "إذا قتل حيوان يحمل الأثقال - أو أى حيوان آخر- رجلا ، باستثناء مايحدث فى الألعاب الشعبية ، حيث تمارس رياضة المنافسة بين الإنسان والحيوانات ، فإن أقرباء الشخص المقتول يعدمون الحيوان بسبب جريمته وتطرح جثته خارج حدود المدينة[٣] ، ويضيف الفيلسوف الكبير قائلا : إذا تسبب شىء مادى ، باستثناء الصواعق وغير ذلك من الكوارث التى يبتلى بها الآلهة البشر ، فى قتل إنسان نتيجة سقوطه عليه ، أو لسقوط ذلك الإنسان عليه وموته على إثر ذلك، فإن أقرب قريب للشخص المتوفى يقتص لنفسه ولأهله من هذا الشىء ، وينصب أقرب جيرانه قاضيا ليحكم فى الموضوع ، فإذا ثبتت التهمة على هذا الشىء ، فإنه يطرح خارج الحدود كما يفعل مع الحيوان القاتل .[٤]

ولسوف يطول بنا الحديث إذا ما مضينا فى تقصى الأمثلة والشواهد ضمن هذا السياق؛ فلعل ما أوردناه يكون قد أوفى الموضوع حقه .

---

(١) جيمس فريزر ،الفولكلور فى العهد القديم ، جـ٢ ، ص٢٠٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٠٦-٢٠٨ .

(3) Plato, The Laws, Trans. by T. J. Saunders, Penguin Books, 1970, pp. 391-2.

(4) Ibid. P.392 .

وانظر أيضا : جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم جـ٢ ، ص٢٠٦ .

٤- مصر - اليونان مباشرة :

منذ أن بدأت الحضارة الموكينية فى الاعتماد على نفسها ، واستطاعت أن تقف على قدميها قوةً بحرية تجارية وعسكرية فى الحوض الشرقى للبحر المتوسط ، أصبحت الفرصة متاحة أمامها لكى تتصل مباشرة بالمصريين ، سواء أكان ذلك الاتصال بهدف التجارة أو كان بهدف عمليات الغزو والنهب ، التى كان يمارسها الموكينيون قبل أن يتهذبوا بروح الحضارة ، وقد كان النشاط العسكرى هو الأغلب فى علاقتهم بمصر ، نظرا لروح القرصنة التى كانت تحكمهم فى عصورهم الأولى ، ومن الثابت تاريخيا أن شواطىء مصر الشمالية قد تعرضت لأكثر من غزوة شاركت فيها بلاد اليونان منذ القرون الأخيرة للألف الثانى قبل الميلاد ، وكلها كانت غزوات فاشلة ، ولعل أهمها تلك الغزوة المكثفة التى صدها رمسيس الثالث Ramses III (١١٩٢-١١٦٠ق.م) ودحرها على أعقابها ، على نحو ماتبين سجلاته ونقوشه الأثرية[١] . وحتى بعد أن أوشك نجم موكيناى Mycenae على الأفول ، وبدأت تظهر مدن أخرى تبزها شيئا فشيئا سلطانها وصيتها ، فإن هذه المدن كانت أحيانا تمت بصلة نسب قوية إلى مصر ، فمدينة أثينا Athens مثلا أسسها - طبقا لإحدى الروايات - مصرى يدعى سيكروپس Cec-rops [٢] ، وقد قيل أيضا أن مدينة طيبة Thebes أسسها مصرى اسمه كادموس Cadmus على الرغم من وجود رأى آخر يقول بأن كادموس هذا كان فينيقيا وليس مصريا كما سبق أن أشرنا[٣] . وهناك أسماء مصرية كثيرة يعزى إليها دور هام فى نقل الحضارة المصرية إلى اليونان مباشرة ، ولعل أبرز هذه الأسماء داناوس Danaus الذى كانت قصته موضع إلهام لشعراء التراجيديا اليونانيين فى العصر الذهبى[٤] على غرار ما كانت

---

(١) عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٢٣٦-٧ .

(٢) راجع : حمد محمد صبحى ، الحضارة الإغريقية ، ص١٥-١٧ ، وانظر أيضا :

Dictionary of Greek Civilization, art. Athens Cecrops.

حيث تجد رواية أسطورية الطابع عن شخصية «سيكروپس» ، غير أن ما ينبغى أن نتذكره هنا ، هو أن مصر كانت أحد المواطن المحتملة لشاعر اليونان الأكبر هوميروس : كما أن اليونانيين كما يخبرنا "بيرى" كانوا يردون أنسابهم إلى أصول مصرية ، انظر كتابه : نمو الحضارة ص١٨٠-١٨٣ .

(٣) أحمد محمد صبحى ، الحضارة الإغريقية ، ص١٦ ، وقارن :

Dictionary of Greek Civilizatiob, Art. Cadmus.

(٤) على نور ، ملامح مصرية فى المسرح الإغريقى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت ، ص١١ ومابعدها . وإلى داناوس هذا يعزى الداناثيون من اليونانيين ، وهناك من يجعل الملك داناوس جدا لأجاممنون البطل اليونانى الشهير ، وقائد حملة هيلاس إلى طروادة ، والاسم يحتمل عند بعض الباحثين إمكانية رده إلى أصول هيروغليفية ، ويعزز هذه الإمكانية أن داناوس نفسه قد ولد فى مصر .

شخصية أخناتون موضعا لإلهام مماثل ، أو ربما لإلهام أكبر، كما أثبت "إيمانويل فليكوفسكي" في كتابه الشهير الطريف (أوديب وأخناتون)، الذي أثبت فيه أن أوديب ليس سوى أخناتون ، بأدلة أثرية وتشريحية وتاريخية عديدة .[١]

وحين أتيح للحضارة اليونانية أن تظهر أول عمل أدبي متكامل ، ألا وهو الإلياذة Iliad ، ثم الأوديسة Odyssey ، فإن هاتين الملحمتين الكبيرتين حفلتا بالشواهد الدالة على عمق النفوذ والأثر المصريين في الحضارة اليونانية الباكرة ، سواء أكان ذلك من خلال الإشارات التي وردت بين السطور ، لتشي بمعرفة هوميروس Homer الأكيدة بالحضارة المصرية ، أو من خلال العبارات التي أورد فيها هوميروس اسم مصر صريحا[٢] ، أو من خلال المواضع التي بدا فيها هوميروس وكأنه يستعير نماذج أدبية وأسطورية مصرية أو يحاكيها[٣] . وإذا ما تركنا هوميروس إلى هزيود (Hesiod) ، فإن التأثير المصري لن يكون أقل وضوحا[٤]، خاصة في "أنساب الآلهة Theogony ؛ و"الأعمال والأيام" Days and Works .

---

(١) إيمانويل فليكوفسكي ، أوديب وأخناتون ، ص٤٩ ومابعدها ، ٦٣ وما بعدها ، ١٢٠ ومابعدها ، ١٢٧ ومابعدها .

(2) See : Homer, The Odyssey, op. cit. Book. VIX .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المحتمل أن تكون مصر هي موطن هوميروس .

(٣) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، كتاب الشعب العدد ١١ ، مطابع الشعب ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ص٦٩-٨٣ ، حيث يعقد المؤلف فصلا بديعا عن اقتباسات هوميروس من الأساطير والآداب المصرية معتمدا على تحليل نصوص بعض القصص المصرية ، وبعض نصوص الإلياذة والأوديسة التي بدت فيها الاستعارة واضحة تماما .

(٤) فكرة أنساب الآلهة وخلق الإنسان من الأفكار المصرية الصميمة التي ابتدعها كهنة أونو أو هليوبوليس كما يسميها اليونانيون . وقد التقط هزيود هذه الفكرة المصرية في عمله الكبير "أنساب الآلهة Theogony" الذي يتحدث عن نشأة الآلهة وكيف خلقت الإنسان والكائنات ؛ انظر :

Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981, Pp. 213-57.

والجدير بالذكر أن هناك ترجمة عربية لهذا النص قام بها أمين سلامة ، انظر : أمين سلامة، هيسيود الشاعر اليوناني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص٢٦-٦٤ .

وهكذا، فإن الفكر المصرى لم ينقطع عن ممارسة تأثيره على اليونان منذ فجر حضارتها، نزولا إلى زمن هوميروس وهزيود فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد . فإذا ما هبطنا أكثر فى سلم الزمن حتى وصلنا إلى فترة ماقبل ظهور الفلسفة ، كما يسميها المتحيزون ، وبالتحديد عصر الحكماء السبعة ، ومن بعدهم شعراء التراجيديا الكبار أيسخيلوس Aes-chylus وسوفوكليس Sophocles ويوريبيدس Euripides ومن عاصرهم من الفلاسفة الأوائل السابقين على سقراط ، مثل طاليس Thales وفيثاغورث Pythagoras وديمقرايطس De-mocritus وغيرهم ، فإن الدلائل على استمرارية الاتصال والتأثير المصرى ستتعدد وتزداد جلاء .

إن بعض هؤلاء الحكماء السبعة قد زار مصر كما تثبت روايات تاريخية عديدة ، بل وكما يثبت أفلاطون بنفسه ، فى حديثه عن أشهر هؤلاء الحكماء وهو "صولون Solon" ، على نحو مايرد فى محاورة (طيماوس[١] Timaeus) ، فقد رحل "صولون" إلى مصر قبل "أفلاطون" بقرنين من الزمان، ووفد إلى مدينة (سايس Sais) فى الدلتا ، وهى موطن إحدى الأسر الفرعونية المتأخرة ومهد عبادة قديمة لربة الصيد: (نيت Neith) التى عرفتها (أثينا)، وقوبل "صولون" بتبجيل كبير فى مصر ، وأدار مع الكهنة المصريين حواراً حول أحداث العصور القديمة ، وأثبتت المناقشة عجزه عن تتبع ماضى البشرية إلى أبعد من الطوفان الكبير Big Deluge ، الذى كان يعتقد الإغريق أن الإنسان الأول عاش بعده . وأمام هذا العجز تلقى "صولون" توبيخ أحد الكهنة المصريين المسنين[٢] على هذا الجهل ، بعبارة يقول فيها ذلك الكاهن المحنك الذى عركته السنون وصقلته التجارب : "صولون .. أنتم يا أيها الهيلينيون لستم سوى مجرد أطفال ، وما من حكيم بينكم"[٣] . ولعل فى إيراد أفلاطون لوقائع هذه

---

(١) أفلاطون ، طيماوس ، ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وتقديم ألبير ريفو (A. Rivaud) ، وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى ، دمشق ١٩٦٨ ، ص ١٨٩ ومابعدها ، وهناك دراسة شيقة فى تفسير هذا النص وشرحه ؛ قام بها هلموت فون درشتاينن بعنوان : (Plato in Egypt) انظر : مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة المجلد ١٥ ، جـ١ ، مايو ١٩٥٣ .

(2) Helmut von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit.,p. 120 .

وانظر أيضا : أفلاطون ، طيماوس ، ص١٩١-٢ .

(3) Helmut von Der Steinen, Plato In Egypt, op. cit., p. 120 .

وقارن أيضا : أفلاطون ، طيماوس ، ص١٩١ ، حيث يستبدل المترجم كلمة (شيخ) بكلمة حكيم ، والحق أن المترجم أفسد النص فى مواضع أخرى كثيرة .

المناقشة، ما يشهد بصدقها أولا ، وبتصديق أفلاطون لها ثانيا ، ولم ينس الكاهن المصرى أن يخبر ضيفه المنبهر صولون ، أنه كان هناك عديد من الفيضانات قبل الفيضان الأخير الذى لم يعرف الإغريق غيره ، وأن النيل منقذ مصر ومخلصها الذى لايعرف الفشل قط ، يصون الفلاحين من الغرق فى أثناء الفيضان ، فلا يصبحون مرغمين على الهرب إلى الجبال العالية التى يضم فضاؤها بقايا القبائل الأخرى التى فقدت ميراثها الثقافى، فوجب عليها أن تصنع حضارة جديدة ،[١] أى أن تبدأ من الصفر .

ومهما تشكك بعض المؤرخين المغرضين فى سفر صولون إلى مصر، فإن ما نريد أن نؤكده هنا طبقا لما توصل إليه العلامة "هيلموت فون در شتاينن H. V. Der Steinen "فى بحثه الفريد عن أفلاطون فى مصر ، هو أن مجرد ذكر أفلاطون لواقعة ذهاب صولون إلى مصر، ينفى كل شك حول هذه الرحلة ؛ لأن أفلاطون لم يكن مطلقا ليخاطر بإرسال سلفه صولون إلى مصر، ما لم يكن قد وجد فى التقاليد المحيطة به بعض الومضات المماثلة للحكمة المصرية الصحيحة[٢].

هذا مثال من الحكماء السبعة[٣] فإذا ما تركناهم ووصلنا إلى الجيل التالى ، أو بمعنى أصح إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ؛ توفرت الأدلة، وازداد عدد الأمثلة ؛ فقد ذهب إلى مصر من هؤلاء الفلاسفة مجموعة شهيرة منها : طاليس[٤] وفيثاغورث[٥] وديمقريطس[٦]؛ وربما غيرهم من الفلاسفة المعاصرين والتالين ؛ حتى اشتملت القائمة على أفلاطون نفسه ، وكأن الرحلة إلى مصر والحج إلى معابدها وبور العلم فيها والحديث إلى كهنتها ومثقفيها ، كان بمثابة طقس التعميد لأى مفكر أو فيلسوف يونانى يريد أن يبزغ نجمه فى عالم الفلسفة ، ويبز أقرانه فيها ، ويبنى مذهبه على أساس من الحكمة متين .

---

(1) Helmut Von Der Steinen, Plato In Egypt, op. cit., pp. 120-1 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) See : K . Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 18 .

وحسب ماتقول كاثلين فريمان ، فإن أحدا لم يتفق على قائمة تامة بهؤلاء الحكماء السبعة ، والمتفق عليهم أربعة حكماء فقط هم : طاليس وبياس Bias وبيتاكوس Pittacus وصولون .

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، ط١ ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص٧٢ .

(٦) على سامى النشار وزميلاه ، ديمقريطس ، فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦ .

وقد يتشكك هذا المؤرخ أوذاك فى كل هذه الرحلات ، أو فى بعضها، ولكن مثل هذا التشكك لايقوم على سند علمى حقيقى ، فرحلة طاليس[١] مثلا تتمتع بثبوت يبلغ حد التأكيد، أو إن شئنا ؛ فبتأكيد يبلغ حد الثبوت . ورحلة فيثاغورس قد يشوبها الغموض الذى يلف بالضباب كل شىء فى حياة هذا المفكر وأفكاره ، هو وتابعيه ، غير أن هذا الضباب لايمكن أبدا أن يلف البصمات الثقيلة للروح المصرية التى تجلت كأنصع مايكون التجلى ، فى أفكار المدرسة الفيثاغورية[٢] . أما عن ديمقريطس ، هذا الرحالة الذى جاب أكثر من بلد فى أراضى الشرق الواسعة ؛ بدءا من إيران ، إلى الهند حيث تحاور مع الفلاسفة العراة[٣] ، فلم يكن من العسير عليه أن يجد طريقه إلى أقرب ؛ حضارة وأهمها فى ذلك الوقت ، ألا وهى الحضارة المصرية . ويظهر أثر مصر عليه فى بعض كتاباته وأعماله الرياضية ، كما يظهر أثر الروح الشرقى عامة فى شخصيته ، ونزوعه إلى الخلوات التأملية والعيش بين القبور، على نحو ما كان يفعل حكماء الشرق [٤] .

أما عن أفلاطون ، فإن فى الحجج التى أوردها درشتاين فى بحثه المذكور، مايكفى لدحض الحجج الواهية التى استند إليها الشاكون فى رحلة أفلاطون إلى مصر، فقد أحصى الباحث عشرين إشارة إلى مصر والحضارة المصرية فى أعمال أفلاطون[٥]، وأثبت كيف أنه ذهب إلى مصر فى الأربعين من عمره[٦]، على الرغم من أنه لم يكتب عنها إلا فى محاوراته المتأخرة [٧]؛ وأبان كيف أن أفلاطون هاجم الشعراء الإغريق لأنهم زعزعوا الإنجاز السرمدى للإلهة المصرية "إيزيس Isis"[٨].

---

(١) نسب إليه كثير من اليونانيين أنه أدخل علم المصريين بالهندسة إلى بلادهم ، كما أنه ثبت تاريخيا قيامه بتقديم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا ، وهذا هو ما لم يكن ليتم إلا إذا كان قد ذهب إلى مصر .

(2) See : K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosopers, op. cit., p. 20 .

حيث تذكر المؤلفة أن فيثاغورس لم يترك أية كتابات ، ولا أتباعه الأوائل (سيركوبس Cercops) و(بترون Petron) و(هيباسوس Hippasos) و(كاليفون Calliphon) و(ديموسيديس Demosedes) ؛ غير أننا يمكن أن نستشف من كتابات الآخرين عنهم ، أهم أفكارهم ومبادئهم الدينية والفلسفية التى تعكس الروح الشرقية عامة والمصرية خاصة . انظر : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص٧٤ – ٨١ .

(٣) على سامى النشار وزميلاه ، ديمقريطس ، ص ٦ .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها . وقارن : أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة ، ص٢١٨ .

(5) H. Von Der Steinen, Plato, In Egypt, op. cit., p. lll .

(6) Ibid, p. 124 .

(7) Loc. Cit.

(8) Ibid, p. 115 .

ويبذل الباحث فوق هذا جهداً عميقا في استخلاص الأثر الفكرى الذى تركته هذه الرحلة على أفلاطون ، فيصل إلى نتائج على درجة عالية من الأهمية والخطورة في موضوع بحثنا هذا؛ فهو يرى مثلا أن أفلاطون لم يجد الحقيقة فى بلاد الإغريق ، بل وجدها فى مصر[١] ؛ ذلك لأن مصر كشفت لأفلاطون أسرار خلودها فى الزمن[٢] ، فاستلهم أفلاطون منها ما استطاع أن يستوعبه خياله الخصب ؛ بل إن مدينته المثالية التى أرسى دعائمها فى محاورته "الجمهورية"؛ كانت من وحى رحلته إلى مصر ، على الرغم من أن مصر كانت بعيدة عن هذه المدينة المثالية[٣].

يصل الباحث فى النهاية إلى أن سقراط ومصر كانا هما التجسيد الحى لأفكار أفلاطون ، فهو من ناحية وجد الفكرة الحافزة الأساسية The Main Cause مجسدة فى شخص سقراط، ومن ناحية ثانية وجد فى المعبد المصرى بأناشيده ورقصاته، وبكهانه الحكماء وعلاماته المقدسة ، تجسيدا آخر للفكرة نفسها[٤] . إن فجر التاريخ الإنسانى كله . وكذلك وجد أفلاطون فى مصر مفتاح تاريخ الكون ، أى مفتاح التاريخ بوصفه تمثيلاً لعقلية إنسانية كونية[٥]. إن فجر التاريخ الإنسانى كله ينبع من التقاليد المصرية المقدسة كما رواها الكاهن المصرى لصولون ، ثم رواها صولون إلى كريتياس Critias ، حتى وصلت إلى كريتياس آخر لاحق ، رواها لسقراط ، ومن سقراط انتقلت إلى أفلاطون ومعاصريه .[٦]

إن أفلاطون كما يرى در شتاين كان أول من قدر الفضل الكبير لمصر ولكهان مصر ، وهو قد عبر عن مديونيته الكبيرة لهؤلاء الكهان ، وعاد من مصر وقد اكتسب مقدرة كبيرة على التعبير الفلسفى فى قالب الرموز والأساطير ، وربما كان هذا جانبا آخر لما تركته على عقليته أرض الرموز والأساطير ، من بصمات لايمحوها الزمن .

---

(1) Ibid, p. 110 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) Ibid, p. 114 .

(4) Ibid, p. 122 .

(5) Ibid,p. 124 .

(6) Ibid, Pp. 119-120 .

الفصل الرابع

حول شكل الفلسفة ومضمونها

حاولنا في الفصول الثلاثة السابقة أن نفصّل الأسس النظرية التي استند إليها هذا البحث، فدار الفصل الأول حول نظرية المعجزة اليونانية ، وانتهى إلى بيان تهافتها وعدم صلاحيتها لتفسير نشأة الفلسفة . ومن هدم هذه النظرية ، انتقل الفصل الثاني إلى محاولة بناء بديلة تعتمد في أساسها على النظرية الانتشارية عامة ، والانتشارية المصرية خاصة . ولأن الهدم يكون دائما أيسر من البناء ، فربما يترتب على ذلك - كما يرى الشاعر والناقد المعاصر ت. س . إليوت "T. S. Eliot" - أن يكون إدراك الأفكار الهادمة أيسر من إدراك البانية[1] ، وهذا هو مايمكن أن يجعل قبول ما جاء في الفصل الثاني أصعب مما جاء في الأول ، وقد كان هذا الاحتمال هو الذي دفعنا إلى شفع الفصل الثاني بفصل توضيحي ثالث ، يكون من شأنه أن يكمل عملية البناء ، ويسد بعض ما عساه يوجد من ثغرات .

وما نريد أن نختتم به الباب الأول في هذا الفصل الجديد ، هو التأكيد على أن النشاط الفلسفي الخالص ، شأنه شأن أي نشاط فكري آخر ، يلتقي في مضمونه مع كثير من مضامين الأشكال التعبيرية الأخرى في مجال الفكر ، مثل الأدب والدين والحكم والأمثال .. وهلم جرا . وهذا هو ما جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يقرون بأن الفلسفة ماثلة دائما وفي كل مكان ، في صورة شعبية كالأقوال المأثورة ، وفي صيغ الحكمة الجارية ، وفي الآراء المتواترة ، وفي التصورات السياسية ، ومنذ بداية التاريخ في الأساطير . إن الإنسان لايمكنه أن يفلت من الفلسفة"[2]؛ فالفلسفة كما يدل على هذا مصدرها الاشتقاقي ، تعود إلى حب الحكمة ، والحكمة - كما يقول "الكونت دي جلارزا" - واحدة في تاريخها كله ، فهي عبارة عن وظيفة، وغاية ؛ وطبيعة مخصوصة ؛ مهما تغيرت طرائق التعبير ، أو تغير الأشخاص المعبرون عنها .[3]

---

(1) T. S. Eliot, For Lancelot Andrewes (Essays on Style and Order), Faber and Faber, London, 1970, p. 99.

(٢) كارل ياسبرز ، مدخل إلى الفلسفة ، ص٤٧ .

(٣) الكونت دي جلارزا ، محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها (مخطوط)، ص ٢ .

ورب قائل يقول : إن الفلسفة وإن اتفقت فى بعض مضامينها مع أشكال التعبير الأدبية والدينية الأخرى ، يبقى أنها تنفرد عنها جميعا بشكلها ، فالفكرة التى يصوغها المثل الشعبى، أو حتى الأديب ، صياغة معينة قد تكون مباشرة أو مجازية ، تصوغها الفلسفة على نحو مختلف ، يكون التجريد والتعليل والتسلسل المنطقى ، من أهم خصائصها .

على أن الرد على مثل هذا الاعتراض يقتضينا أن نقف وقفة سريعة ، نبين فيها أن المضمون فى أى نشاط فكرى لاينفصل عن شكله ، اللهم إلا لأغراض التحليل والتشريح العمليين ، أو التطبيقيين . والحق أن هناك معانى شتى يمكن أن تتداعى إلى الذهن حول مصطلح الشكل ، فإذا ما أخذنا المحتوى أو المضمون Content باعتباره مقابلا ، فالشكل حينئذ يعنى المظهر الخارجي أو الأسلوب ، ولكن إذا أخذنا المادة Matter ، فالشكل حينئذ يعنى القالب (Shape)، أما إذا أخذنا العنصر Element فإن مصطلح الشكل يعنى هنا ترابط الأجزاء Order of Parts ، أى اتساقها فى نظام واحد[1] . وفى سائر هذه المعانى لايكون بوسعنا أن نفصل الشكل عن المضمون ، ولا المادة عن القالب ، ولا العناصر عن نظامها العام، وإلا فهل نستطيع أن نرفض محاورات أفلاطون كافة باعتبارها نصوصا فلسفية ، لأنها صيغت فى قالب الحوار المسرحى ، وحفلت بالتعابير الأدبية والروح الشعرية فى معظم الأحيان ؟ أم ترانا نستطيع أن نستبعد أيضا المحاورات التى سطرها "نيقولاس مالبرانش N. Malebranche" (١٦٣٨-١٧١٥م) حول الميتافيزيقا والدين[2] ؟ والمحاورات المماثلة التى صاغها "جورج بركلى G. Berkeley" (١٦٨٥-١٧٥٣م) باسم" المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس"[3]؟ وكذلك المحاورات التى ألفها" ديفيد هيوم[4] D. Hume" ، ثم بعد ذلك "رينان"[5] ، فضلا عن المسرحيات والروايات الأدبية العديدة ، التى عبر من خلالها الفلاسفة

---

(1) Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected Pivoted Ideas), Philip P. Wiener (Editor in Chief), art. (Form In The History of Aesthetics).

(2) See : N. Malebranch, Dialogues on Metaphysics and on Religion, Trans. by Morris Ginsberg, George, Allen & Unwin LTD, London 1923 .

(٣) وقد ترجمها إلى العربية يحيى هويدى ، ونشرتها دار الثقافة للطباعة والنشر تحت هذا العنوان ، القاهرة ١٩٧٦م.

(٤) نقلت أيضا إلى العربية ، انظر : هيوم ، محاورات فى الدين الطبيعى، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ط١ ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) ولها أيضا ترجمة عربية ، انظر : محاورات رينان الفلسفية ، ترجمة على أدهم ، دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٢٩ .

الوجوديون المعاصرون عن مذهبهم خير تعبير؟ حتى لقد أصبحت واحدة من هذه الأعمال الأدبية ذات دلالة فلسفية كبرى لاغنى عنها للباحث في الفلسفة الوجودية ، ومن الأمثلة على ذلك مسرحية الذباب Le Moueches[١] التى كتبها "چان پول سارتر" ، بل إن أحد الوجوديين المعاصريين ألا وهو "جبرييل مارسيل G. Marcel" ١٨٨٩-١٩٧٣م) ألف مقطوعة موسيقية ونشرها مدونة فى أحد كتبه[٢] لكى تعبر عما نَدَّ عن طاقة اللغة الفلسفية .

إن هذا التراث الفلسفى العريض الذى يستعين بالأشكال والصياغات الأدبية والفنية ، منذ سقراط وأفلاطون إلى سارتر ومارسيل و"كامى A. Camus" (١٩١٣م - ١٩٦٠م) ، لخير دليل على أن شكل الفلسفة لاينفصل عن مضمونها ، وعلى أن الفلسفة لايمكن أن يسجن مضمونها داخل إطار أو شكل تعبيرى محدد ، فإذا ما حاولنا فى الفصول التالية أن نستنبط الفلسفة المصرية القديمة من خلال بعض النصوص الدينية والقصائد الشعرية ، أو الحكم والنصائح الخلقيـة ، فلن نكون بذلك قد أتينا أمرا إدًّا ، وسوف لايختلف أمرنا كثيرا عن أمر من يستخلص الفلسفة الوجودية من مسرحيات أعلامها ، أو من يستخلص فلسفة "نيتشه" من شعره، وستكون محاولتنا هذه متسقة مع ما يقرره الفلاسفة المهتمون بنشأة الفلسفة ، من أن الشعر ، خاصة عند "هوميروس" و"هزيود" ، كان هو الينبوع الأول الذى امتاحت الفلسفة منه[٣].

إن فالفلسفة فى شكلها ومضمونها ترتبط ارتباطا وثيقا بجيرانها أو بأشقائها من الفروع الأخرى ، كالأدب والفن والدين والعلم ، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على تاريخ الفلسفة القديمة ، إذ أن العلوم الخاصة قد بدأت منذ وقت طويل تنفصل - الواحد بعد الآخر - مستقلة عن أمها الفلسفة ، ولاتزال عملية الانفصال قائمة حتي اليوم[٤]، غير أن ذلك لا ينفى وجود منطقة أساسية مشتركة بين الفلسفة والعلم ، مما جعل أحد المفكرين المعاصرين المهتمين

---

(١) نقلها إلى العربية محمد القصاص ، سلسلة (مسرحيات عالمية)، العدد(٤).

(٢) چوزيف بوخينسكى ، مدخل إلى الفكر الفلسفى، ترجمة محمود حمدى زقزوق، مكتبة الأنجلو المصرية ط(١) ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٧ . وقد نظرت المفكرة السويسرية المعاصرة "چين هيرش" إلى الفلسفة على أنها فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى .

(٣) چورج سنتيانا ، مولد الفكر وبحوث فلسفية أخري ، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت د.ت ، ص١٣٢ ويذهب " كورنفورد " أيضا إلى هذا الرأى انظر : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص (هـ) .

(4) A. Polikarov, Science and Philosophy, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, 1973, p. 25.

أساسا بالعلم وفلسفته ، يقرر أن المعرفة الفلسفية لاتختلف فى جوهرها عن المعرفة العلمية ، إذ أنه ليس هناك من ينبوع للحكمة تغترف منه الفلسفة ولايغترف منه العلم ، كما أن النتائج التى تهتدى إليها الفلسفة لاتختلف جوهريا عن تلك التى يقررها العلم[١] وإذا كان هذا هو شأن الصلة بين الفلسفة والعلم ؛ فإن الأمر لايختلف عن الصلة الوثيقة التى تربط الفلسفة بالدين والأسطورة.

إن أغلب المفكرين المعاصرين يقرون بالأساس المشترك للفلسفة والدين ، وحتى من ينحو منحى علميا تحليليا ؛ فيرفض مزج الفلسفة بالدين كما ذهب إلى ذلك مثلا" شارلز ساندرز بيرس[٢] "Ch. S. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤م) ، فإنه لايملك إلا أن يقر فى النهاية بأن أية قضية فكرية ، أو مسألة عقلية تتعلق بنظام الطبيعة ، لابد لها من أن تلمس الدين بشكل بسيط أو كبير[٣]. ويلاحظ" إرنست كاسيرر E. Cassirer " (١٨٧٤م-١٩٤٥م) أن الدين ليس بالضرورة ضدا للفكر الفلسفى[٤] ، ومن هنا كانت المحاولات الرامية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، سواء كانت هذه المحاولات فى الغرب الإسلامى على يد "ابن رشد" (١١٢٦-١١٩٨م) أو فى الشرق عند "ابن سينا" (٩٨٠-١٠٣٧م) و"الفارابى"(٨٨٠-٩٥٠م) وغيرهم[٥]. أو كان ذلك فى الغرب المسيحى على يد القديس "أوغسطين " Saint Augustine[٦] " (٣٥٤-٤٣٠م) أو "توما الأكوينى"[٧] Th. Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤م)

---

(1) Bertrand Russell, The Problems of Philosophy, Oxford University Press, 9th Impress. 1980. p. 87 .

(2) James K. Feibleman, AN Introduction to Peirce's Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London 1960, p. 416 .

(3) Loc. Cit.

(٤) إرنست كاسيرر ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ،أو (مقال فى الإنسان) ترجمة إحسان عباس ، مراجعة محمد يوسف نجم ، دار الأندلس بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦١، ص١٤٠ .

(٥) عالج محمد يوسف موسى هذه القضية ، انظر كتابه : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، سلسلة (مكتبة الدراسات الفلسفية) ، القاهرة د.ت .

(6) Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Sheed. & Ward, London 1945, Pp. 41-73.

(7) F. C. Copleston, Aquinas, Penguin Books, 1955. Pp. 229-31.

أو غيرهما . وإذا ما كنا سنرفض الاعتراف باحتواء الدين على كثير من التأملات والأفكار الفلسفية ؛ فسيكون علينا أن نضحي بكل محاولات التوفيق هذه ، ونلقي بتراث العصور الوسطى الفكرى فى الشرق أو فى الغرب ؛ خارج نطاق الفلسفة . أما إذا كنا سنبقى على هذا التراث ، معترفين بالصلة الحميمة بين الدين والفلسفة – وهذا هو ما يؤيده أغلب الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة – فسوف لاتكون هناك غضاضة فى لجوء الباحثين إلى الدين المصرى القديم، أو أى دين آخر كائنا ما كان ، ليستخلصوا منه الإطار الفلسفى العام الذى يقوم عليه.

نعم ، قد يقال إن الدين يقوم على الإيمان بعقيدة Dogma معينة ، ولكن ألا تقوم بعض الفروع المعرفية الأخرى على الإيمان أيضا ببعض المناهج أو المبادىء المعينة[١] ، مهما كانت هذه المبادىء ؟ وحتى إذا كانت الإجابة بالسلب ، فإن أحدا لايستطيع أن ينفى أن معرفة الدين ودراسته ، تتيحان للإنسان أن يفهم العالم والكون ، وأن دراسة تاريخ الأديان تتيح للإنسان أن يفهم نفسه[٢] . ولئن قيل مرة ثانية إن الدين يقوم على المعجزات، بينما الفلسفة والعلم يخلوان منها ، فلن نجد مانرد به على هذا الاعتراض خيرا مما ذكره توماس هكسلى T.H. Huxley (١٨٢٥–١٨٩٥) ، من أن معجزات الدين تبدو مثل لعب الأطفال بالقياس إلى معجزات الطبيعة[٣] ، فعلى الرغم من أن هذه العبارة قيلت من موقف الهجوم على الدين ، إلا أنها أصبحت خير شاهد على الاعتراف بمبدأ المعجزات أساسا[٤] عند كثير من الوعاظ ورجال الدين .

إن استقراء تاريخ الفكر الإنسانى ، يظهرنا على أن الدين والفلسفة كثيرا ما يتبادلان موقعيهما ، ففى مصر القديمة مثلا ، يمكننا القول بأن الفلسفة كانت تابعة للدين بوجه ما من الوجوه، حتى لما جاء العصر الذهبى للحضارة اليونانية ، تراجع الدين إلى المرتبة الثانية وأخلى مكانه للفلسفة، دون أن يتوارى نهائيا، ولم يلبث الأمر هكذا، حتى انقلب الحال إلى ما كان

---

(1) Ivor LL. Tuckett, The Evidence For The Supernatural, (A Critical Study made with "Uncommon Sense"), Watts & Co. London 1932, p. 3.

(٢) هاملتون جب وهادل العوا ، الأديان وبنية الفكر الإسلامى ، سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت – باريس ١٩٧٧ ، ص٧٢ .

(3) Vivian Phelips, The Church and Modern Thought, Watts & Co., London 1931, p. 29

(4) Loc. Cit.

عليه أولا ، فارتفع الدين فى العصور الوسطى إلى المحل الأول ، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثانى ، حيث أصبحت خادمة للدين[١] . ولم تكن عملية تبادل الأولوية هذه ممكنة ، إلا داخل إطار فكرى واحد يجمع بين الفلسفة والدين ، فما هو هذا الإطار؟

لقد كان "پول تيلش P. Tillich" واحداً من أكبر المفكرين اهتماما بهذه المشكلة ، وقد انتهى من بحثه لها إلى أن التجربة الدينية Religious Experience ، تحتوى على كل من التجربة الأخلاقية والجمالية للإنسان ، وتتجاوزهما[٢] فى الوقت نفسه ، لأنها تعبر عن الاهتمام الأقصى Ultimate Concern للإنسان . وقد ربط مفكرون آخرون بين الدين وقيمة (الحب) ، على أساس أن هذه القيمة مجالها الأساسى هو الدين[٣] ، وهذا ما يجعل الدين جزءا أساسيا من فلسفة القيم .

وينبغى علينا ونحن نحاول إثبات الطابع الفلسفى للدين ، أن نفرق بين مسألة الإيمان بوجود الله ، التى هى فى جوهرها مسألة شهادة Testimony ، والبرهنة على وجوده ، التى هى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى[٤] . فإذا ما وضعنا فى أذهاننا هذه الاعتبارات جميعا ، استطعنا فى النهاية أن نضع أيدينا على العُرَى التى تربط بين الفلسفة والدين ، واكتشفنا أن الدين ينطوى فيما ينطوى عليه ، على نزعة مثالية ، هى الأصل فى كل اتجاه فلسفى مثالى . إن الله فى نظر المتدين المثالى روح خالصة ، وطالما كان لايوجد فى نظره ماهو حقيقى إلا الروح[٥] ، فالنتيجة النهائية تتلخص فى القول بأنه لايوجد إلا الله ، فهل يبتعد هذا كثيرا عما وصل إليه الفيلسوف المثالى "بركلى"؟

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، معانى الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ط١ ، القاهرة ١٩٤٧م ، ص٢٦ .

(2) Paul Tillich, Theology of Culture, London 1978, Pp. 30-2.

(3) Charles H. Whiteley, An Introduction to Metaphysics, The Harvester Press Limited, Sussex 1977, p. 149.

وانظر أيضا : عادل العوا ، القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦٠م ، ص٢٥٣ ، حيث يشير المؤلف إلى أن الحب يمثل القيمة الدينية .

(4) Ch. H. Whiteley, An Introduction to Metaphysics, op. cit., p. 148.

(5) H. A. L. Fisher, Our New Religion, Watts, and Co., London 1933, p. 68.

إن الدين ليس مجالا لقيمة الحب فحسب ، وإنما هو مجال أيضا لبعض القيم الفلسفية الأخرى، مثل قيمة القداسة Holiness ، كما يرى نفر من المفكرين على رأسهم" رودلف أوتو R. Otto (١٨٦٩-١٩٣٧) الذى ربط بين التجربة الدينية وبين خبرة المقدس[١] The Holy ، مما جعل الدين يشتبك مع الفلسفة فى أكثر ميادينها فلسفية ، ألا وهو ميدان القيم ، ومن ثم فإن أية محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ، ستنتهى لا محالة إلى العجز عن فهمهما كليهما[٢] ، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة القديمة أو الوسيطة ، فمسألة الفصل بين الفلسفة والدين ، أو التمييز بينهما ، لم تخامر عقول الفلاسفة بشكل جدى إلا فى العصور الحديثة ، ولدى بعض أعلامها فقط ، ذلك أن أبا الفلسفة الحديثة نفسه "ديكارت" ، لايصل بـ (الكوجيتو Cogito) إلى ما وصل إليه من يقين وجود الذات والعالم ، إلا عبر جسر الدين[٣] . وكان خلفه "باروخ سبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧م) ، هو أهم من أحس فى العصور الحديثة ، بضرورة تعيين الحد الفاصل The Dividing Line بين الإيمان الدينى Religious Faith والحقيقة الفلسفية Philosophical Truth.

وفى الفلسفة المعاصرة ، لا تزال مظاهر الاشتباك والتداخل بين الدين والفلسفة ، حية فى الكتابات الميتافيزيقية بصفة خاصة ، وتبين أغلب هذه الكتابات ، كيف أن للدين جانبين ، أحدهما عملى Practical ، يتمثل فى كونه طريقة للحياة ، لأنه يصرف جل اهتمامه إلى أن يهدى الناس إلى سواء السبيل[٤] ، والآخر نظرى Theoretical يتمثل فى ضرورة إيجاد نسق فكرى يربط بين الواقع الإلهى الأسمى The Ultimate Divine Reality من ناحية ، وأنماط الواقع الأدنى مرتبة من ناحية أخرى[٥] . ويقع الجانب العملى من الدين - كما هو واضح- فى قلب فلسفة الأخلاق ، بينما يقع الجانب النظرى فى قلب الميتافيزيقا . وخلاصة الأمر

---

(1) David Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980, Pp. 20-33 .

(٢) إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص١٠٧.

(3) Bernard Williams, Descartes : The Project of Pure Enquiry, The Harvester Press, Sussex 1978, pp. 152-3.

(4) Ch. H. Whiteley, An Introduction to Metaphysics, op. cit., pp. 152-3.

(5) Ibid, p. 154.

أن الدين لايمكن أن يخلو من أى بعد فلسفى ، ليس لأنه - كما يقول والتر ستيس W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) - يدخل فى صميم ماهية الإنسان ، مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء[١] ، بل لأنه فى حقيقته ينطوى على فعالية نظرية من طراز عال .

وما قلناه عن الدين ، يصدق أيضا إلى حد كبير على الأساطير ، من حيث إن كليهما يتضمن محتوى معرفيا يقترب بهما من دائرة الفلسفة ، بوصفها تنظيما منهجيا لهذا المحتوى.

وقد كانت الأسطورة موضع اهتمام كبير من قبل المفكرين والفلاسفة المعاصرين ، غير أن هذا الاهتمام كان فى الحقيقة مسبوقا بجهود الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والمفكرين الدينيين، فهناك شبه إجماع على أن الأسطورة تعنى بالنسبة للأنثروبولوجيا ، صياغة قصصية Narrative تتعلق بالآلهة وبالطبيعة وبمعنى الكون والإنسان[٢] ، بينما تعنى فى علمى السياسة والاجتماع ، الصورة الشاملة العالم من وجهة نظر وحدات اجتماعية محددة ، ونظام القيم Value System الذى تستند إليه تلك الصورة [٣].

ومن الأنثروبولوجيين من يعزو إلى الأسطورة طابعا عمليا نفعيا ، كما نجد لدى المدرسة الوظيفية Functionalism وممثلها مالينوفسكى B. Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢م) ، الذى يرى أن الأسطورة لم تظهر استجابة لدوافع المعرفة والبحث ، بل هى تنتمى للعالم الواقعى ، وتهدف إلى تحقيق غاية عملية ، فهى تُروى لترسيخ عادات قبلية معينة ، أو لتدعيم سيطرة عشيرة ما ، أو أسرة، أو نظام اجتماعى قائم ، فهى ، عملية فى نشأتها وغايتها . غير أن هذه النظرة لاتلقى قبولا واسعا لدى علماء الإنسانيات بصفة عامة ، وإنما الأقرب إلى الصواب هو ما راه "ماكيفر R. M. Maciver ، (١٨٨٢-١٩٧٠م) الذى نظر إلى الأسطورة باعتبارها تقابل العلم والتكنولوجيا ، وهى بذلك تتضمن سائر الأبنية الثقافية والفكرية الأخرى، كالدين والقيم وغيرها[٤] ، ومن ثم تكون غير بعيدة عن الفلسفة من ناحية المضمون، وربما كان هذا هو السبب الذى جعل بعض الباحثين يربط بين الأسطورة

---

(١) والتر ستيس ، الزمان والأزل ، (مقال فى فلسفة الدين) ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧م ، ص ٤٠ .

(2) J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, Art. "Myth".

(3) Loc. Cit.

(4) R. M. Maciver, The Web of Government, Macmillan Co., New York 1947,Pp. 3-12.

والإيتيولوجيا Aetiology، (Etiology) أى علم دراسة الأسباب[1] وجعل البعض الآخر يعرف الأسطورة بأنها تعبير عن الحقيقة ، ولكن بصور خيالية، على نحو ما نجد لدى المفكر الروسى "إيڤانوف V.I. Ivanov (١٨٦٦-١٩٤٩م)[2] . والحق أن الاهتمام بدرس الأسطورة ، يعود فى جزء كبير منه إلى جهود العالم الألمانى "ماكس مولر Max Muller (١٨٣٣-١٩٠٠) الذى أنفق جهدا وفيرا فى تحليل الأساطير ، إلى أن انتهى به الأمر إلى اعتبارها نتاجا لضعف اللغة فى بداياتها الأولى [3].

غير أن مثل هذا الرأى لم يعد سائدا اليوم بعد أن رفضه كثير من العلماء ، ذلك الرفض الذى انسحب أيضا على رأى مدرسة التحليل النفسى التى ربطت نشأة الأسطورة بالكبت ، على أساس أن كبح العواطف البشرية ، هو الذى يوجد القوة الغريزية لتكوين الأسطورة[4] ؛ ومن هنا فقد أصبحت الأسطورة ضربا من الأحلام [5] عند أصحاب هذه المدرسة . وقد قدم "إريك فروم E. Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠) دراسة ضافية عن الأسطورة فى كتابه: اللغة المنسية The Forgotten Language ، انطلق فيها من فكرة "فرويد" عن العلاقة بين الأسطورة والحلم، وإن كان قد اختلف مع نظرته إليهما على أنهما نتاج العالم اللاعقلانى[6] . وربما يرجع الفضل الأساسى فى تفنيد سائر الأفكار والآراء التى نزلت بالأسطورة إلى مستوى لا يؤهلها للاحتواء على العناصر العقلية الخالصة ، إلى الفيلسوف المعاصر إرنست كسيرر E. Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥) ، الذى أبان عن الجوانب العقلية فى الأسطورة[7] ، وعن عنصر

---

(١) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى (دراسة فى الأسطورة) ، دار الكلمة ، بيروت ١٩٨٠ ، ص١١ .

(2) Nicholas O. Lossky, History of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951, p. 336.

وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة عربية ، أنجزها فؤاد كامل، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٤م، تحت عنوان : تاريخ الفلسفة الروسية.

(3) E. Cassirer, Language and Myth, Trans, by Susan Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946, p. 4.

(٤) باتريك ملاهى ، عقدة أوديب فى الأسطورة وعلم النفس ، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زروى، مكتبة المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص١٠٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٠٧ .

(٦) فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، ص١٤ .

(٧) إرنست كاسيرر ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص١٥٤ . وانظر أيضا :

E. Cassirer, Language and Myth, op. cit., Pp. 14-15 .

الإدراك فيها (١) ، وناط بالفلسفة مهمة كشف الحجب عن هذه الجوانب(٢) ، في إطار فلسفة الأشكال الرمزية التي اتخذها عنوانا على مذهبه(٣) . وقد مضى البنيويون بمثل هذه التحليلات شوطا بعيدا ، وخصوصا باهتمام كبير ، وانتهى أشهرهم ، وهو كلود ليفي - شتراوس ، إلى أن المنطق الأسطوري مجازي ورمزي ، والأسطورة حين تختار مادتها ، تأخذ ماهي بحاجة إليه مما هو متاح لها ، والعنصر الواحد قد يبدو أحيانا كمادة ، وأحيانا كأداة(٤) .

وقد أسفرت هذه الدراسات في النهاية عن نتيجة أساسية ، مؤداها أن الأسطورة شكل قديم جدا ، ولكنه حيوي للغاية ، من أشكال الخيال الخلاق . والفكر الأسطوري مع غرابته ، شكل من أشكال المعرفة بالعالم المحيط ، وهو شكل يتسم بطبيعته الخيالية غير الواقعية (٥) ، ومع ذلك ، فهو قادر على أن يتكيف مع النظام الخلقي والعقلي السائد (٦) . وقد لاحظ "كيتلي Keightley في كتابه (أصل علم الأساطير Origin of Myhology) ، أن الأسطورة لم تنشأ إلا حينما لاحظ الإنسان قوة الذكاء Intelligence في التأثير على الأشياء والطبيعة(٧) وفي هذا ما يؤكد حقيقة المنشأ العقلي للأسطورة .

مهما يكن إذن من طبيعة الشكل القصصي في الأساطير ، ومن شطحات الخيال الموغلة في اتجاه اللاعقلانية ، فإن هذا لايحول دون الاعتراف بمضمونها المعرفي الذي هو في النهاية حصيلة لجهد عقلي ، والفلاسفة الذين يلجأون إلى الأساطير لتوضيح مذهبهم ، أو يعمدون إلى خلق أساطير خاصة بهم (أفلاطون في طيماوس وكامي في أسطورة سيزيف مثلا) ، لايفعلون

---

(١) إرنست كاسيرر ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص ١٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٤٣ .

(٣) محمد مجدي الجزيري ، فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر ، رسالة مخطوطة لنيل درجة الماجستير ، بإشراف أميرة حلمي مطر ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

(٤) اليزار ملتنسكي ، من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، بحث في مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، العدد (٤٣) السنة (١٢) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص٢٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٧ - ٢٩ .

(٦) باتريك ملاهي ، عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس ، ص ١٢٠ .

(7) Charles Bradllaugh, Humanity's Gain From Unbelief, Watts & Co., London 1929, Pp. 34-5.

ذلك إلا لأنهم يؤمنون بصلة النسب القوية بين الأسطورة والفلسفة ، من حيث إن الأولى تحتوى كثيرا من العناصر العقلية الخام ، التى يمكن أن تفيد منها الثانية ، بعد أن تجردها وترتبها فى نسق أو شكل خاص بها . والحق أننا لانكاد نفتح كتابا فى الميتافيزيقا – التى هى أكثر فروع الفلسفة أصالةً – القديمة أو حتى الحديثة ، إلا وجدنا الأسطورة تفرض نفسها بشكل أو بآخر، ولانستثنى من هذا أكثر الفلاسفة عقلانية فى تاريخ الفكر الغربى ، مثل "أرسطو"[١] و"اسبينوزا"[٢] .

لقد كانت الأسطورة ، مثلما كان الدين والأدب ، مظهرا من مظاهر النشاط العقلى للإنسان، وطموحا فلسفيا عبّر الإنسان من خلاله عن توقه المحموم للمعرفة : معرفة نفسه ومعرفة الكون من حوله ، والقوى الغيبية المجهولة التى يتصورها ولايحسها . أما الرأى الذى يذهب إلى أن الأدب لم يكن فلسفيا إلا فى القرن العشرين[٣] ، فإنه يتجاهل كنوز الماضى ، ولو كنا سنصدقه ، فلن نستطيع إلا بعد طرد جميع حكماء الشرق القديم وفلاسفته ، ومعهم "كسينوفان Xenophanes" و" بارمنيدس Parmenides" و"أمبادوقليس Empedoclies" ، وربما "أفلاطون" نفسه ، من جنة الفلسفة ..

---

(١) أرسطو ، مقالة اللام من كتاب (مابعد الطبيعة) ، ترجمها وقابلها بالترجمة العربية القديمة أبو العلا عفيفى ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد (٥) ، الجزء (١) القاهرة ١٩٣٧ ، ص١٢٧ ، حيث يشير أرسطو إلى أن الفكر الدينى السابق كان مصوغا فى قالب الأساطير .

(2) Stuart Hampshire, Spinoza, Penguin Books, 1978, pp. 202-3 .

حيث يبين سبينوزا دور الأساطير فى تبسيط الأفكار العقلية والدينية للعامة .

(٣)ديفيد و. ثيبولد ، الخيال وأقوال الفلاسفة ، ترجمة فؤاد كامل ، مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، العدد (٨) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٧ .

الباب الثانى

الأصول المصرية للقيم اليونانية

توطئــة :

بعد أن فرغنا من بسط الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا البحث في الباب السابق بفصوله الأربعة ، سنشرع الآن ، من خلال الفصول الثلاثة التي يحتويها هذا الباب ، في عرض الجانب التطبيقي من البحث .

وينبغي أن نشير إلى أن طبيعة المادة التي يتناولها هذا الجانب التطبيقي ، قد تسببت في خلق بعض المشكلات المنهجية المتعلقة بطريقة المقارنة ، فقد بدا أن خير طريقة تناسب بحثا ينتمي إلى ميدان الفلسفة بالمعنى الأكاديمي الضيق ، هي أن يتم استعراض الأفكار والقيم الدينية عند اليونان أولا ، ثم تتم الإشارة إلى ما عساه يوجد لها من أصول مصرية ، وهكذا في القيم الخلقية ثم الجمالية . بيد أن هذه الطريقة - وإن اتصفت بالإخلاص لانتمائها الفلسفي الأكاديمي - سوف تتعارض مع الأسبقية الزمنية ، وتبدو كما لو كانت تسحب هذه الأسبقية من الجانب المؤثِّر لكي تمنحها للجانب المتأثِّر ، مما يجعل المقارنة تمضي في اتجاه معكوس ، يخالف ما جرى عليه العرف من ضرورة البدء بالأصول والجذور ، لكي نستطيع أن ننتهي إلى الفروع . وعلى هذا ، فقد استقر الأمر على أن نبدأ في كل فصل من الفصول الثلاثة القادمة ، باستعراض الأفكار المصرية ، لكي ننتهي باستقصاء مثيلاتها اليونانية .

وهناك مشكلة أخرى ، تتعلق بغزارة المادة التي يمكن أن يعثر عليها أي باحث في هذا الموضوع ، ووجه الإشكالية هنا ، ليس في الطابع الكمي لهذه الوفرة أو الغزارة ، بقدر ما هو في الطابع الكيفي لها ، من حيث كونها مادة متشابكة ومتداخلة ، بل ومتناقضة أحيانا ، وقد تم التغلب على هذه المشكلة ، بانتقاء أهم العناصر والأمثلة التي تشير إلى الفكرة بوضوح، دون الالتفات غالبا إلى العناصر الغامضة والمتداخلة الأخرى ، اللهم إلا إذا كانت هناك مدعاة لذلك . وقد اقتضت الرغبة في رسم صورة فكرية واضحة عن الديانة المصرية ، أن نتوسع نسبيا في الفصل الأول ، الأمر الذي حاولنا تفاديه في الفصلين الباقيين .

الفصل الأول

القيـم الدينيـــة

يا إلهى .. كائنا من كانت

"سنوحى المصرى"

أى إيزيس وأوزوريس .. لو أننى أستطيع التخلص منكما ..

"جوتـــه"

أولا : الأصول المصرية

عقيدة الاعتدال .. أو ديانة المحافظة على المستويات :

المصريون شعب متدين إلى الحد الذى يكاد يفوق به أى شعب آخر ، وهذه الحقيقة مبثوثة فى شتى المصادر التى تتحدث عن مصر القديمة ، وكأنها مسلمة بديهية لاتحتاج إلى برهان ، وربما يعود ترويج هذه الحقيقة إلى "هيرودوت" الذى كان أول من سجل هذه الملاحظة تقريبا ، بيد أن هذه الحقيقة قائمة بالفعل حتى لو لم يكن "هيرودوت" قد لاحظها . والحق أن نزوع الأسرة المصرية ، والمجتمع فى مجمله ، إلى التدين والتطبع به ، كان له أكبر الأثر فى نضج الفكر الأخلاقى ، فقد تجسدت فى التدين أهم القيم والمثل العاطفية والسلوكية[1] التى كان ينشدها المصريون . ومن هنا ، فإننا سنتوقف طويلا عند الدين المصرى ، مادامت له مثل هذه الأهمية الفلسفية القصوى ولسوف نحاول فى هذه الوقفة أن نقترب من روح الدين المصرى ماوسعنا ذلك ، ولا توجد وسيلة للاقتراب من هذا الدين سوى الاستعانة بروحه هو ، أى روح التوسط والاعتدال التى سادت الدين المصرى ، بله الحياة المصرية بأكملها . ومن ثم ، فإن أغلب الآراء الغالية أو المتطرفة فى فهم العقائد المصرية ، سوف لاتجدينا فتيلا ، بدءا من الرأى القائل بأن الحضارة المصرية القديمة ليست إلا حضارة المقابر والمعابد[2] ، وأن المصريين شغلوا بالدين إلى الدرجة التى أصبحوا فيها يمضون نصف حياتهم فى العبادة ،

---

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص٦٨ - ٩ .

(٢) جيمس بيكى ، مصر القديمة ، ترجمة نجيب محفوظ ، القاهرة ، د.ت ، ص٥٧ .

والنصف الآخر في التأهب لاستقبال الموت[1] ، إلى الرأى الآخر المضاد ، الذى يرفض أن يكون هناك شيء يمكن أن نطلق عليه اسم : دين مصرى[2] . إن مثل هذه الآراء يتطرفها الظاهر إلى هذا الجانب أو ذاك ، لاتتيح الفرصة لفهم الروح المصرية المعتدلة ، على الإطلاق .

إن المسلّمة الأساسية التى سننطلق منها فى هذا العرض ، هو أن الروح المصرية فى عموم أمرها ، كانت تميل إلى التوسط[3] ، والاعتدال ، وقد انتقلت هذه الروح إلى الدين ، فأصبح الدين المصرى فى هيكله العام ، دين التسامح والتوسط بالمعنى الفلسفى للمصطلح ، أى أصبح دين المحافظة على المستويات ، بكل ما فى الكلمة من معنى . وربما يكون هذا التوسط ناتجا عن طبيعة البيئة المصرية نفسها ، من حيث هى بيئة تتوسط بين الشظف والترف[4]، ثم انعكس هذا التوسط على العقيدة ، بحيث جاءت عقيدة وسطا لامكان فيها للتطرف والمغالاة. وقد شملت هذه النزعة التوفيقية ميادين عدة ، واتخذت أكثر من وجه ، فهناك مثلا، التوفيق بين النزعات الحسية والعقلية والروحية ، كما أن هناك ضربا من المحافظة على المستويات الحيوانية والإنسانية والإلهية ، فى التصور الدينى . ولعل هذه النزعة التوفيقية ، على أساس من مبدأ المحافظة على المستويات ، هى ما كان يعنيه الفيلسوف الألمانى "هيجل" ، وهو بصدد الحديث عن الديانة المصرية القديمة ، خاصة حين وصفها بأنها لم تكن بالمثالية المحضة ولا بالمادية المحضة ، ولكنها كانت وسطا بين الاثنين ، فهى تجمع بينهما[5] . هذه هى الصياغة الفلسفية للفكرة التى نريد أن نعرضها الآن – فكرة المحافظة على المستويات – هذه الفكرة التى يعبر عنها عالم آخر ، هو "صمويل نوح كريمر "S. Noah Kramer" ، ولكنه يعرضها

---

(١) مرجريت مرى ، مصر ومجدها الغابر ، ترجمة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٠) ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص١٥ .

(2) A. W. Shorter, The Egyptian Gods, Routledge & Kegan Paul, reprinted 1981, p. 1.

(٣) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص٧٠-١ .

(٤) السير هارولد إدريس بل ، الهيلينية فى مصر (من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربى) ، ترجمة زكى على ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص١٧ .

(٥) نازلى اسماعيل حسين – الشعب والتاريخ ، ص (٢٥٨) وانظر أيضا :

R. T. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, Thames and Hudson, G.B. 1978, p. 96 .

بصياغة اجتماعية هذه المرة ، فيقول إن الميل إلى التغير سمة فى الفكر الميثولوجى المصرى ، ولكن السمة الأخرى هى الميل إلى الثبات[١] ؛ وهكذا ، فإن التوازن بين الثبات والتغير فى الديانة المصرية القديمة ، على الصعيد الاجتماعى ، كان هو الوجه الآخر للتوازن بين المادية والمثالية فيها ، على الصعيد الفلسفى .

١- بين المادى والروحى :

تقول النصوص المصرية القديمة إن إله الهواء وإلهة الرطوبة شو Shu وتفنوت Tefnut ظهرا إلى الوجود نتيجة لاستمناء الإله آتوم Atum ؛ وفى هذا بلا ريب ، محاولة لحل مشكلة الميلاد من إله واحد لا قرينة له[٢] ، عن طريق التوفيق بين مبدأ الخلق بواسطة تشكيل المادة ، وبين مبدأ الخلق من العدم . وبغض النظر عن الكيفية التى جاء بها هذا التوفيق ، فالدلالة الأساسية له ، هى أن مبدأ التوفيق كان يشكل أساسا للديانة المصرية منذ القدم ، وهى بعد ربيبة الميثولوجيا ؛ فالقصص الفرعونية ، وهى التى كانت نادرا ماتخلو من روح المعجزة أو خرق العادة[٣] ، كانت تستطيع أن تجعل عملية الخلق تتم بدون وسيط مادى على الإطلاق ، ولكنها فى هذه الحالة كانت ستنحاز إلى الروحانية ، كما أنها فى المقابل ، كانت تستطيع أن تختار عنصرا ماديا معينا ، يعتمد عليه الإله آتوم فى عملية الخلق ، وفى هذه المرة كانت ستنحاز إلى المادية . على أن الروح المصرية القديمة فضلت أن تصور عملية الخلق بهذه الصورة المجسّدة ، على أن تخل بمبدأ المحافظة على المستويات .

إن أحد المعانى التى نقصدها بالجانب الروحانى فى ديانات الشعوب القديمة ، هو تقديس الإله بعيدا عن المطلب النفعى المباشر، الذى يبدو أحيانا كأنه ثمن لهذا التقديس[٤]،

---

(١) صمويل نوح كريمر ، أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص٢١ .

(٢) هـ. فرانكفورت ، وآخرون - ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ ، ص٦٩ .

(٣) جوستاف لوفيفر - روايات وقصص فرعونية من العصر الفرعونى ، ترجمة على حافظ ، (سلسلة الألف كتاب) العدد(٦٦) ، مكتبة مصر ، القاهرة د. ت ، ص ٧ .

(4) D. Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, op. cit., p. 21 .

ولعل الروحانية بهذا المعنى أمر مشكوك فى وجوده بصورة بارزة فى ديانات الشرق القديم ، باستثناء الديانة المصرية ، ومن ثم فإننا لانوافق على التعميم المطلق الذى وقع فيه جوردون تشايلد، وهو يقول : إن عبادة الآلهة فى العصور القديمة لم يكن الغرض منها الحصول على ماتسميه قداسة وطهارة وسلاما إلهيا ، وإنما الحصول على مواسم جيدة وأمطار فى الفصل المناسب ، ونصر فى الحروب ، ونجاح فى الحب والأعمال ، ثم التمتع بالمال والبنين والعمر الطويل(١) . فهذا الرأى وإن كان سديدا إذا ما طبق على ديانات الحضارة السامية القديمة ، لاينسحب على الديانة المصرية ، ولعل مقارنة سريعة بين ديانة مصر وديانات جيرانها ، سوف تجعلنا نقف على حقيقة الأمر .

إن ديانة السومريين Sumerians مثلا ، قد اختلفت عن ديانة المصريين فى نقطة مهمة ، إذ كان السومريون يدفنون موتاهم غالبا تحت أرضية بهو المنزل الذى يعيشون فيه ، أو تحت إحدى الحجرات ، باستثناء بعض الحالات التى كانت لهم فيها جبانات خارج المدينة ، أما عقيدتهم فى الحياة بعد الموت ، فإنها كانت غامضة ، فقد كانوا يتصورون أن الموتى يعيشون فى مكان قاص تحت الأرض ، مغمور بالظلام والتراب ، يذهب إليه الناس جميعا ، لا فرق بين صالح ومجرم.(٢) ، كما كان فهمهم لفكرة الإله فهما نفعيا . وهذا هو جزء من دعاء سرجون الثانى Sargon II ت (٧٠٥ق.م) ملك آشور Assyria ، إلى إله الحكمة والأرض (إيا Ea) ، الذى يقابل الإله السومرى (إنكى Enki) ، أو الإله نينيجيكو Ninigiku :

أوه ، يانينيجيكو ، يا إله الحكمة

لتنبثق ينابيعك لسرجون ملك العالم

وملك آشور وحاكم مدينة بابل

وملك سومر وأكد

ومشيد هيكلك

---

(١) جوردون تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ ؟ ، ص١٣٦ .

(2) Sir L. Woolley, Ur of The Chaldees, Penguin Books, 1954, Pp. 33-4.

وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٩ ، ص١٦٨ .

اجعل الخبرة العريضة ، والمفهوم الواسع

نصيبه المكتوب له ،

وحقق لعمله التمام

واجعله يبلغ مايرمى إليه [(١)] .

ونحن نستطيع أن نلمس الفارق في التصور الديني بين المصريين وجيرانهم ، إذا ما تأملنا هذا المقطع المأخوذ من أنشودة كانت ترتل لأمون Amon :

القريد في ذاته ، الخالق لكل كائن

الواحد الأحد

خالق كل مولود

والذى نشأ الناس من عينيه

وخرجت من فمه الآلهة

خالق الأعشاب للماشية

وشجرة الحياة لبنى الإنسان

والذى يضع قوت السمكة فى النهر

والطيور التى تجوب السماء

والذى يمنح النفَس لما يوجد في البيض

ويجعل ابن الدودة يعيش

والذى يصنع ما يعيش عليه البعوض

وكذلك دود الحشرات .

والذى يمد الفئران بحاجاتها في جحورها

والذى يعول الطير فى كل شجرة فيعيش

سلام عليك يا من خلقت كل ذلك

---

(١) سبتينو موسكاتي ، الحضارات السامية القديمة ، ص٩١

أنت يا واحد .. يا أحد

ياذا الأذرع العديدة

وأنت يا نائم صاحٍ

بينما كل الناس تنام[1]

وفى نصر آخر ، يقول أحد الفنانين الذين يقومون برسم المناظر الجنائزية :

الحمد لآمون

إنى أنظم الأناشيد باسمه

وإنى أقدم له الحمد

بقدر علو السماء

وعرض الأرض[2]

ويبدو واضحا ، أن هناك فرقا بين هذا التسبيح الذى تفوح منه روحانية شفافة ، وبين النص الأشورى السابق الذى تغلفه الحاجة إلى المنفعة المادية ، وكأن المغزى الغالب لفكرة الإلوهة فى الديانات الشرقية ، مرتبط بمدى قدرة الإله على العطاء المباشر . إننا على سبيل المثال، نرى أن إلهة الشمس فى الحضارة الحثية ، أصبحت (ملكة) للبلاد يرجع إليها الملك عندما يطلب المساعدة فى الحرب أو فى وقت الأزمات القومية[3] ، كما أننا نلحظ هذه الروح المادية فى بلاد مابين النهرين Mesopotamia ، حيث تتجلى فى ديانتهم التى كانت تختلط فيها عبادة الشمس بعبادة النار ، يقول أحد أناشيدهم الدينية :

أيها اللهب ، السيد السامى

المرتفع فى سماء البلدان

---

(١) جيمس هنرى بريستد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (١٠٨)، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت ، ص٣٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص٣٣٩ .

(٣) أ.ر. جرنى ، الحيثيون، ص١٩٥ .

أنت الذى تمزج النحاس بالقصدير

أنت الذى تمحض الذهب والفضة(١)

ولعل الفارق يبدو كبيرا مرة أخرى بين هذا الإله الصانع الماهر، وبين الإله المصرى الذى تعرفنا عليه فى أنشودة (أمون) السابقة ، خالقا منزها واحدا ، ونكاد نقول (لا شريك له). لسنا نريد أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن الديانة المصرية القديمة قد وصلت إلى تنزية كامل للإله ، أو أنها من جهة أخرى كانت بعيدة عن أى غرض عملى ، فمن المعروف أن المصريين كانوا يعلقون كثيرا من آمالهم على الآلهة ، من أجل تجنب أخطار المجاعات والفيضانات وغير ذلك ، ولكنهم فى الحقيقة ، استطاعوا أن يوفقوا بين هذه الآمال العملية الدنيوية وبين تقديس الإله تقديسا يقترب إلى درجة معقولة من فكرة التنزيه .

هذا هو ما نقصده بمبدأ التوفيق ، أو بفكرة المحافظة على المستويات فى الديانة المصرية القديمة ، مطبقة على الجانبين المادى والروحانى فيها .

٢- بين الواحد والكثير :

فى الديانة المصرية القديمة ، نجد أن القواعد التى يعمل العالم بموجبها ، قد وضعها (الإله)؛ وكل من خالف هذه القواعد، يحاسب على فعله ، ولفظة (الإله) فى هذا الزمن المبكر للحضارة المصرية ، تشير إلى نظامه ، أو تمنياته للإنسان ، أو ديونته مخالفى هذا النظام ، ولايتضح لنا فى الدولة القديمة بالذات ، أى إله من الآلهة هو المقصود بصيغة المفرد هذه ، قد يكون الملك ، وأحيانا قد يكون الخالق ، أو الإله الأعلى الذى وضع القواعد العامة للعبة الحياة(٢) . لانستطيع أن نستنبط من هذا أن هناك توحيدا توصلت إليه الديانة المصرية فى ذلك الزمن الغابر، لأنه من المعروف أن هذه الديانة منذ بدأت كانت تقوم على تعدد الآلهة . ولكننا على الرغم من ذلك ، نستطيع بوجه ما أن نقول إن الوحدة كانت وراء هذا التعدد ، إذ لم يكن خافيا على المصريين ، أن هناك عبرة ما فى أسطورة إيزيس وأوزوريس، كفيلة بأن تعلمهم كيف يلتمسون الوحدة فى الكثرة ، فنحن نعلم أنه طبقا لهذه الأسطورة ، كانت توجد

---

(١) جوستاف لوبون ، حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرت المحامى ، تقديم سلامة موسى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص١٠١ .

(٢) هـ. فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص٦٩ .

قطعة من الجسد الواحد (جسد أوزوريس) ، فى كل إقليم من أقاليم مصر[١] . على أنه يبدو أن القول بوجود فكرة عن التوحيد قبل عصر أخناتون ، أمر لايخلو من المخاطرة[٢] ، وإن كان هناك من أقدم على مثل هذه المخاطرة ، يقول عالم المصريات جان يويوت J. Yoyotte: من الممكن أن يكون القادة الروحيون الكبار الذين ألفوا كتب الحكمة ، قد سلموا بوجود رب لم تحدد شخصيته ، يكافىء على الخير كما يجازى على الشر[٣] . وهذا القول لايعنى أكثر من أن الوصول الى فكرة التوحيد كان مجرد جهد فردى بعيد عن متناول الشعب ، وهذا ما يؤكده الإجماع شبه التام للمؤرخين المتخصصين فى الحضارات القديمة ، على أنه لم يفكر أحد فى تلك العصور السحيقة أن العالم يشكل وحدة شاملة ، أو أن هناك إلها واحدا يسيطر على العالم كله .[٤]

وإذا ما ألقينا نظرة عامة على تاريخ الديانة المصرية ، فيمكننا القول إنه على الرغم من توحيد الوجهين البحرى والقبلى منذ الأسرة الأولى ، إلا أن تعدد الآلهة بقى كما هو[٥]. وعلى هذا، فإذا كان لنا أن نفترض وجود نظرية دينية موحدة في الدولة القديمة ، فمن المستبعد أن تكون هذه النظرية نتاجا لدمج شخصيات الآلهة المختلفة . لأن كتب الحكمة ، شأنها فى ذلك شأن الكتابات الرسمية ، كانت دائما تفصل بين إله وآخر .[٦]

ومع كل هذه الاحتمالات ، ومع كل ما تحويه الديانة الفرعونية من التعقيد ، فإننا لانستطيع أن نستبعد أن يكون الحس المصرى القديم قد توصل إلى مفهوم بدائي للتوحيد، خاصة فى تلك الحالات النادرة التى ألمحت إلى فكرة الإله الواحد، كما نجد فى نص الأخوين "حور" و"سوني" ، وكانا من المهندسين المعماريين المقيمين فى طيبة في عصر الملك أمونحتب الثالث Amenophis III، يقول النص :

---

(١) المرجع السابق ، ص١١٥ .

(2) see : R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., pp. 97-123 .

(٣) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٠١) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص٦٠ .

(٤) جيمس هنرى بريستيد ، انتصار الحضارة ، ص١٢٧ .

(5) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. Pp. 25-7 .

وكذلك انظر : عبد العظيم أنيس ، العلم والحضارة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص٩١.

(٦) جان يويوت – مصر الفرعونية ، ص ٦١ .

إنك صانع تولّى تشكيل أعضائه

إنك خالق ولم يخلقك أحد

إنك (وحيد) فى صفاتك

تتحرك أبديا ، وتخترق طرقا

يتبعك فيها الملايين

وعندما تعبر السماء تتطلع إليك كل الوجوه[1] .

وعلى أية حال ، فهذه الأفكار التي ناقشناها ، لايرقى أى منها إلى درجة اليقين الكامل . وإن جاز لنا أن تلجأ أحيانا إلى التأكيد ، فينبغى أن ينحصر تأكيدنا هذا فى طائفة من الحكماء ، ممّن آمنوا بوجود إله خالق يسيطر على الكون ، بدليل أن بعض النصوص تشير إلى (الإله) على العموم ، ومن ذلك ما جاء فى بعضها (بأن مايحدث هو أمر الله)[2] وما جاء فى نداء "سنوحى Sinuhe" القائل : (يا إلهى كائنا من كنت)[3] .

يتضح لنا من هذا الاستعراض لفكرتي الوحدة والكثرة في الديانة المصرية ؛ أن مبدأ التوفيق كان يحكم هاتين الفكرتين ، من حيث إن تعدد الآلهة فى مصر القديمة ، لم يغلق الباب تماما أمام إمكانية الاعتقاد بوجود إله واحد . ولكن يبدو أن تعدد الآلهة كان هو الاعتقاد الظاهر ، لاسيما على المستوى الشعبى ، وذلك لأن مبدأ التوحيد كانت تعترضه عقبات اجتماعية وثقافية عديدة ، منها مثلا أن الآلهة انقسمت بحسب الطوائف الموجودة فى المجتمع، فكان لكل طائفة إله خاص بها، يقوم بحمايتها وفق ما يميزه من خصائص، وحسب شهرته فى نواحٍ معينة ، فمثلا كان الإله "تحوت Thoth" حاميا لطائفة الكتاب ، لما له من شهره فى العلم والحكمة[4] كما كان الإله "بتاح Ptah" حاميا للفنانين ، أما الأطباء ،

---

(١) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، سلسلة (المكتبة الثقافية) العدد (٣٥) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦١ ، ص٥١ . وانظر أيضا : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٣١٠-١٣ .

(٢) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها فى أربعة آلاف سنة) ترجمة عبد المنعم أبو بكر و محمد أنور شكرى ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، د. ت ، ص ٧٠ ؛ والمؤلف يورد شواهد أخرى كثيرة .

(٣) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص٥٣ .

(4) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. P. 37.

فكانت الإلهة ،"سخمت Sekhmet" راعية لهم، ومن بعدها "إمحوتب Imhotep" ، أما الإلهة "ماعت Maat" ، التى تمثل الحق والصدق والعدالة ، فقد كانت راعية للوزراء والقضاة .[١] وهكذا فى بقية الطوائف التى كان المجتمع المصرى القديم يتكون منها ، والتى حددها "هيرودوت" بسبع ، هى الكهنة والجند والرعاة والتجار والصناع والبحارة والمعلمون ، ولذا فقد تعددت الآلهة وتنوعت[٢]، والغريب أن هيرودوت لم يذكر الزراع !

وفضلا عن هذه العقبة الاجتماعية ، فقد كانت هناك عقبة أخرى كأداء هى العقبة الاقتصادية ، ويكفى لكى نقف على خطورة هذه العقبة، أن نعرف أن المركز الاقتصادى الذى احتلته المعابد الخاصة لكل إله ، كان على درجة بالغة القوة ، ولذا فقد قاوم كهنة هذه المعابد فكرة التوحيد ، التى من شأنها أن تذهب بهذه الميزة الاقتصادية بعيدا عن أيديهم ، ولهذا تأخرت فكرة التوحيد ، لأنها كانت فى حاجة إلى ظروف اجتماعية متقدمة ، وحتى عندما بدأت تتوفر هذه الظروف فى عهد "أخناتون Akhnaton" ، بذلت القوى الكهنوتية صاحبة المصلحة فى بقاء التعدد، كل ما فى وسعها لإفشال هذه الثورة الدينية .[٣]

إن "أخناتون" لم يكن يرمى إلى تغيير الديانة تغييرا تاما فحسب ، بل أراد أيضا أن يغير العقلية والعادات والفن ، وأراد أن يقتلع كل شىء من جذوره، كما أنه أراد من وراء ثورته هذه، أن يخرج من قلوب المصريين عقائدهم التى توارثوها، وعلى الأخص عقيدة التعدد، وما كان يرجوه المصريون من حماية وسعادة فى مملكة "أوزيريس" بعد الموت .[٤] وعلى الرغم من هذا كله ، فإن ديانة التوحيد هذه لم يكن لها أثر على الفكر المصرى ، فقد كانت

---

(١) محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ١٩٦٩، ص٦٩ .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Pp. 13-14 .

(3) A. Rosalie David, The Ancient Egyptians : Religious Beliefs and Practices, Routledge and Kegan Paul. London 1982, p. 135 .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ص ١٤٢ ، وانظر أيضا :

M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Osiris.

فى نظر بعض المؤرخين مجرد ديانة للبلاط معتمدة فى بقائها على بطولة الملك[١] ؛ و من ثم فقد كان لابد لها من أن تفشل ، لأنها لم تهيىء الظروف المناسبة التى تمكن الشعب المصرى من أن يتجاوز مبدأ التوفيق ، ويتخلى عن فكرة المحافظة على المستويات ، تلك الفكرة التى استقرت فى لا وعيه وانحدرت معه منذ فجر الحضارة .

٣- بين الثبات والصيرورة :

من الحقائق المعروفة إلى درجة الرواج عن الديانة المصرية القديمة ، أنها حظيت بدرجة عالية من الثبات النسبى ، على الرغم مما اعتور الحياة من حولها من قلاقل واضطرابات على مدى ثلاثة آلاف سنة ، بحيث أدى هذا الثبات إلى أن يظل كل إله من آلهة قدماء المصريين سيدا على مدينة بعينها ، الأمر الذى لايوجد له مثيل فى أى من الديانات القديمة الأخرى .

فهل ترانا نستطيع أن نستدل من ذلك على أن (الثبات) فى هذه الديانة ، سمة أخطأها مبدأ المحافظة على المستويات ، فأفلتت من نزعة التوفيق المصرية ، بينها وبين السمة المقابلة لها : (التغير) ؟

يبدو أن الإجابة على هذا السؤال سوف لاتتم بصورة مرضية ، بغير محاولة البحث عن عوامل ذلك الثبات المزعوم فى الديانة المصرية ، وهو فى رأينا يرجع بصفة أساسية إلى الحياة المستقرة التى هيأتها الطبيعة للمصريين على جانبى الوادى ، حيث حلت الزراعة محل الصيد ، وبدأت الحرف والصناعات فى الظهور[٢] . وكانت النتيجة المباشرة لهذا، هى ارتباط المصرى القديم بالأرض ، الذى أدى بدوره إلى رسوخ حبه للوطن ، ونفوره من الهجرة إلى بلاد أخرى ، فقد عُثر على رسائل كتبها المواطنون المصريون ، الذين كان الفراعنة يرسلونهم للعمل فى أطراف البلاد أو بعيداً عن قراهم ، وهى رسائل تفيض بالحنين الجارف للعودة إلى مسقط الرأس ، أى إلى الأرض التى نموا فيها وربوا ، والتى كثيرا ما كانوا يسمونها بالوطن .

---

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، جـ٢ ، ترجمة شفيق فريد وابيب حبشى ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٤٩٥) سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص٩٤ .

(2) Cyril Aldred, Tutankhamun's Egypt, British Broadcasting Corporation, London 1972, p. 10 .

ولاشك فى أن التمسك بالأرض لاينفصل عن التمسك بالعادات والتقاليد وغيرها من الأطر الاجتماعية والثقافية ، بل إن العلاقة بين هذا وذاك لهى فى رأينا علاقة النتيجة بالسبب ، فإذا ما تم التمسك بالأرض ، فإن إحدى نتائجة سوف تكون التمسك بالدين والثبات عليه ، وهذا هو ما يجعل شعوب الحضارات غير الزراعية ، لاسيما الرحل من ذوى الروح البدوية اللاهثة وراء المطر والكلأ حيث كانا ، لا يهتمون كثيرا بدين يثبتون عليه ، هذا إذا اهتموا بفكرة الدين على الإطلاق ، ولاسيما فى بداية ظهورهم على مسرح التاريخ .

أما عن المصريين ، فإنهم على العكس ، كانوا يتمسكون بعقائدهم وآلهتهم حتى فى أحلك الأوقات ، وها هو التاريخ ينبئنا كيف فشل الهكسوس Hyksos الساميون الرعاة ، فى أن يندمجوا بالمصريين أو يمسوا آلهتهم ، ذلك لأن الشعب كان ينظر إليهم على أنهم أجانب وبرابرة . (١)

وفى أثناء حكم الأسرة الخامسة والعشرين ، حاول الآشوريون إحلال الإلهة عشتار Ishtar محل بعض الآلهة المصرية ، ولكنهم عوملوا كما عومل الهكسوس ، ورفض المصريون ذلك كلية، وظلت عبادة الآلهة المحلية قائمة على الرغم من الاحتلال الآشورى ، ثم الفارسى من بعده.(٢)

لعل جُلَّ حديثنا حتى الآن ، اتجه إلى تأكيد فكرة ثبات الديانة المصرية فى وجه المتغيرات التى أحدقت بها ، وقد يفهم من هذا أن مبدأ التوفيق لامكان له هنا ، والحقيقة غير ذلك ، فالأمثلة العديدة التى سقناها لم تكن من أجل تكريس فكرة الثبات ، ولكنها كانت من أجل توضيح أى المعانى تحمل : أهو الثبات بمعنى الجمود والمحافظة وعدم القدرة على استيعاب الجديد أيا كان ؟ كلا ، فالثبات فى الديانة المصرية ذو معنى آخر ، إنه يتعلق بالكرامة القومية والاعتزاز بكل ماهو محلى أصيل ، فى مقابل النفور من كل ماهو وافد ، ومن كل ماهو مفروض بالقوة ، حتى لو كان الذى يفرضه هو الفرعون نفسه ، لاسيما إذا كان الأمر متعلقا بالدين . ولعل أحد الأسباب الأساسية لفشل فكرة التوحيد الأخناتونية ، ليس هو إيمان الشعب المصرى بالتعدد ، ولكن السبب الحقيقى هو أن هذا التوحيد جاء على هيئة أمر

---

(١) هـ.ج. ويلز ، موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، (سلسلة الألف كتاب) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص٦٧ .

(٢) رشيد الناضورى، المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، بيروت د.ت ، ص ٧١ ، وانظر أيضا:.M Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., p. 20 .

إدارى من أعلى ، وليست الروح المصرية بالتى يجدى معها مثل هذا القسر فى أمر يمس صميم كيانها الروحى ، ألا وهو الدين . ليس هذا مؤشراً على الإطلاق إلى غياب المرونة وفقدان القدرة على التجديد والتغيير ، فباستطاعتنا أن نقول إن الروح المصرية على استعداد للترحيب بالتغيير إذا اقتنعت به ، وإذا توفر لها قدر من حرية الإرادة تستطيع به القبول أو الرفض ، ودليلنا على هذا، هو الآلهة العديدة التى تعيش فى الوادى جنبا إلى جنب ، فهى ليست بالقديمة جميعا ، بل إن منها ما كان قديما ومنها ما استجد فيما بعد . صحيح أن أغلب الآلهة المحليين الذين ظلت عبادتهم قائمة لدى عامة المصريين، ينتمون بكل تأكيد إلى المجموعة السحيقة لآلهة الوادى[1] ، ولكن قدرا كبيرا من التغيير قد طرأ على هؤلاء الآلهة، بحيث لم يعودوا كما كانوا . ومن ثم ، يمكن القول بأن مبدأ التوفيق والمحافظة على المستويات قد استطاع أن يعمل عمله ليوازن بين نزعة الثبات ونزعة التغيير ، فى ضوء الشروط التى أشرنا إليه منذ قليل .

حقاً ، إن الطبيعة ، كما لو كانت تعنى التجربة ، عملت على انعزال وادى النيل بعيدا عن الهجرات الجماعية والغزو الأجنبى ، لفترة كانت كافية لظهور الخصوصية الإجتماعية، ثم استقرارها على الملامح الثابتة التى عرفت بها فيما بعد[2] ، ولكن هذا لم يكن يعنى جمود الديانة المصرية ، التى فتحت صدرها فى المرة الأولى للمسيحية ، وفى المرة الثانية للإسلام ، فكانت بهذا هى الديانة الوحيدة التى ظلت حوالى أربعين قرنا ، دون أن يعتريها سوى مجرد تحولين يتيمين ، ولكنهما عظيمان ، على الرغم مما يمكن أن يقال عن هذين التحولين ، من أن بذورهما كانت كامنة فى تضاعيف العقائد المصرية القديمة ، ففكرة التثليث ماثلة فى أسطورة إيزيس ، وفكرة التوحيد معروفة فى تراث أخناتون .

٤- بين لإله والحاكم :

لم تكن الديانة المصرية منعزلة عن الحياة السياسية فى المجتمع المصرى القديم ، ولكنها فى الوقت نفسه لم تكن خاضعة لهذه الحياة خضوعا مباشرا ، إلى الدرجة التى تجعلنا

---

(١) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ص٢١ .

(٢) هناك خلاف شديد بين علماء المصريات حول مسألة الهجرة أو الغزو الأجنبى الباكر لمصر ، وقد استعرض عبد العزيز صالح بعض وجوه هذا الخلاف ، وأورد من الأدلة ما يؤيد الرأى القائل بعدم حدوث هذه الهجرة ، انظر كتابه : حضارة مصر القديمة وآثارها جـ١ ، ص٢٦٢ وما بعدها .

نوافق على تعميم "شورتر" بأن قصة الدين فى مصر القديمة ، هى القصة التى تحكى كيف أن هذا الإله أو ذاك ، نجح نتيجة لأحداث سياسية ، فى أن يستحوذ على الزعامة فترة من الزمان(١)، فمثل هذا القول يتضمن حلول ديانة محل أخرى بوجه من الوجوه ، نتيجة لنجاح الحاكم فى إحراز نصر حربى . وهذا القول فى رأينا بعيد عن الصحة إذا ما طبق على مصر القديمة ، التى كانت الديانة فيها أساسا متينا من أسس البنية الاجتماعية والسيكولوجية للشعب المصرى . صحيح أن انتصار جماعة على أخرى كان يعد انتصارا لمعبودها على معبود الجماعة المغلوبة، ولكن ، على الرغم من ذلك ، فقد كان يسمح لمعبود الجماعة المغلوبة بالبقاء ، ولو باعتباره مظهراً آخر لمعبود الحاكم المنتصر ، أو ممثلا لصفة من صفاته .(٢)

وهذا القول ، يصدق بصفة أعم ، على عصر ما قبل الأسرات ، وبالذات حينما كانت مصر مؤلفة من دويلات كثيرة ، تستقل كل منها عن الأخرى بحاكم ومعبود خاصين ، ولم يكن لمعبود الدويلة نفوذ إلا داخل منطقته ، فإن نشبت الحرب بين دويلة وأخرى ، اعتبرت حربا بين معبوديهما ، فإذا تحقق النصر لدويلة ، ساد معبودها ، وإن هزمت ، ضعفت عبادته أو زالت ، فإذا تحقق اندماج مقاطعة بأخرى سلميا ، اندمج معبودا المقاطعتين ، إما فى صورة زوج وزوجة أو أب وابن .(٣)

ولكن هذا الأثر المباشر للسياسة على الدين ؛ تطامنت حدته بعد عصر الأسرات الأولى ، الذى كان فيه ذلك الخضوع قويا ، وهو مانجده فى أسطورة "إيزيس Isis" و"أوزيريس" ، إذ أن اعتبار "ست Seth" عنصرا الشر ، قد انتهى إلى اعتباره فى نظر المصريين شبيها بالشيطان(٤) وذلك لا علاقة له بمركز الأصلى وشهرته ، إذ يبدو أن الإله "ست" كانت له فى الأصل صورة طيبة كأى من الآلهة المحليين الأخر ، إلا أن القبائل التى عبدته ، والتى كان مركزها فى (أمبوس Ombos) بالقرب من (قوص) الحالية ، منيت بالهزيمة على يد القبائل التى كانت تعبد "حورس" .

---

(١) ألن شورتز ، الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ص٧٦ .

(٢) محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص٦٥ .

(٣) فؤاد محمد شبل ، دور مصر فى تكوين الحضارة ، ص٤٠ .

(٤) إتيين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ترجمة ثروت عكاشة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧، ص١٣٩ .

ويبدو أن هذه المعارك قد كانت وراء الأساطير التى تمثل معارك "حورس" ضد "ست" فى معبدى (دندرة Dendera) و(إدفو Edfu) وغيرهما[١] . وهناك مثال آخر يبين خضوع الدين فى ذلك الوقت لمتغيرات الحكم السياسى ، نجده فى قصة الملك (مينا Menes) ، الذى كان فى مبدأ الأمر زعيم قبيلة طوطمها العقاب ، وعندما فتح بقية وادى النيل ، وضم القرى والقبائل المستقلة ، وجعلها دولة واحدة ، كان من الطبيعى أن تقول نصوص هذه المرحلة ، إن العقاب قد ابتلع الطواطم المحلية التى كانت تمثل الأجيال السالفة[٢] ، وقد أشار جوردون تشايلد إلى وجود قطع عاجية وألواح ترجع إلى عصر ما قبل الأسرات ، نقشت عليها رسوم الحيوانات المتحاربة ، وهى مرويات خرافية للمنازعات بين القبائل الطوطمية ، وخاصة انتصارات قبيلة العقاب ، التى كان الملك مينا موحد الوجهين ، زعيمها .[٣]

وعلى الرغم من ذلك ، فإن الفترات التالية شهدت مكانة أبرز للدين ، بحيث لم يصبح مجرد ريشة فى كف العواصف السياسية والقلاقل المحلية ، وظل الأمر هكذا ، حتى جاءت فترة كان للدين فيها الغلبة على السياسة ، من وجهة نظر كهنوتية على أقل تقدير ، فمثلا ، عندما نجح فراعنة الأسرة الثامنة عشرة فى طرد الهكسوس ومد حدود مصر ، عزوا هذا النجاح إلى رعاية "آمون" ربهم المحلى ، فشرعوا يوسعون معابده القديمة ، ويشيدون لعبادته أعظم العمائر ، التى ما برحت تذهل المشاهدين ، مثل مجموعة معابد الكرنك الهائلة ، ومعبد "آمون" الرائع ، وطبيعى أن يتطلع كهنة آمون للسيطرة على مقادير الأمور مستترين وراء الأساطير التى نُسجت حول معبودهم ، فانصرفت جهودهم إلى توطيد سلطانهم ، وتكديس الثروات ، بل لقد جاهدوا لإزاحة نفوذ الأرباب المحلية الأخرى ، عن طريق إدماجها فى آمون لتنضوى تحت لوائه، فبرزت ثنائيات إلهية كان "آمون" طرفها الأول مثل (آمون/رع) و(آمون/خنوم) و(مين/رع)[٤] .

---

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، جـ٢ ، ص٢١٦ .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Falcon,

(٣) جوردون تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ ؟ ، ص١١٥ .

(4) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Amun.

وانظر أيضا : أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٢١-٣ .

ليست النتيجة التى نريد أن نصل إليها ، هى أن هناك نوعا من المحافظة على المستويات بين الدين والسياسة ، أو بين الحاكم والإله ، فإن مجال السياسة كان من التعقيد والحساسية بدرجة يصعب معها تطبيق مبدأ التوفيق بصورة واضحة ، نظرا للعوامل الخارجية غير التابعة من روح التوسط فى الشعب المصرى ، والتى تفعل فعلها باستقلالية كفيلة بأن تطمس عنصر الإرادة ، وما نملك أن تقوله هنا ، هو أن تفاعلا معقدا كان يحكم العلاقة بين الدين والسياسة فى مصر ، بحيث يكاد يكون من المستحيل دراسة أحدهما بعيدا عن الآخر ، وعلى مستوى السلطة ، كان الفرعون وكاهن آمون الأكبر ؛ كلاهما يُمثِّل الإله ، فهما يتمتعان بسلطات من الصعب الموازنة بينها من أجل تغليب أحد عناصرها على الآخر .

على أنه يمكن القول بأن روح التوسط ، قد برزت فى ناحية يتيمة ، من أجل حل التناقض بين شخصية الفرعون حاكما ، وبين شخصيته إلها ، أو ابن إله . وهاهنا نجد أن مبدأ المحافظة على المستويات ينطبق بصورة واضحة ، حينما يصبح الفرعون إله خاص ، لاسيما فى الفترة من الأسرة الثالثة ، حتى الخامسة[١] ، وكان هذا الإله مغايرا لآلهة الشعب ، ألا وهو "رع" إله الشمس . غير أن الشعب كان فى ذلك الوقت قد بدأ يعى الموقف ، ومن هنا فقد راح يتطلع بشغف إلى إحراز حقه فى الإشباع الروحى ، وحقه فى الأبدية ، وقد وجد ذلك فى الديانة الأوزيرية[٢]، ومع ذلك فقد بقيت الصورة الإنسانية والإلهية للفرعون قائمة[٣] ، حتى حينما أصبح الخلود متاحا للجميع .

٥- بين الإله والإنسان :

إن طبيعة التوفيق أو التوسط فى الديانة المصرية ، تظهر مرة أخرى وهى تحاول أن توائم بين المستويين الإنسانى والإلهى ، فكانت النتيجة أن جاءت صورة الإله حافلة بكثير من العناصر الإنسانية ، مما ينم عن قيام الديانة المصرية على أساس من التشبيه بالإنسان

---

(١) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص ٢٠٤ ، وانظر أيضا :

C. Aldred, Tutankhamun's Egypt, op. cit., p. ll .

(2) A. R. David, The Ancient Egyptians, op. cit., Pp. 105-12 .

(٣) أدولف ارمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٦١ ومابعدها .

Anthropomorphisation ، وهو الأساس الذى سيرفضه "أخناتون"[1]، ولعل من مظاهر هذا التشبيه ، أن الآلهة قد أُدمجت فى أسر إلهية ، وأنها كانت تتزاوج كما يتزاوج البشر. وليس من الغريب بعد ذلك أن نجد الآلهة تتحلى بالسلوك الإنسانى ، بما فيه من انتقام وكراهية ورضا وغضب .. إلخ ، بل إن الأمر يصل إلى أن هذه الآلهة - أحيانا - تتخلق بأخلاق حوشية.[2]

وليس معنى ذلك أن الآلهة عند المصريين لم تكن تزيد عن كونها بشراً من طبيعة معينة ، فإن ذلك مخالف تماما لروح التوسط والتوفيق التى لمسنا شواهدها من قبل ، فالتبرير الأرجح لهذه الأخلاق غير الإلهية التى استعارها المصريون من الإنسان وألصقوها بالإله ، هو أن العقائد المصرية القديمة كانت ترفع الإنسان إلى درجة عالية من الروحانية ، وقد مر بنا كيف أن الفرعون نفسه كان إلها ، وفى أحيان أخرى ابن إله ، ومن هنا نصل إلى نتيجة ، مؤداها أن الحدود بين الإله والإنسان ليست بالحدود الفاصلة والنهائية[3] . إن النتيجة الطبيعية لهذا التداخل بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ، هو أن نجد الوزير "إيمحوتب" مشيد هرم "زوسر" المدرج ، يتحول بعد ذلك بعدة قرون إلى إله للطب[4] ، وتصبح إلهة الطب "سخمت" أمًّا له . بل ربما كان الإله "بتاح Ptah" نفسه ، مجرد رجل مصرى عبقرى نسيه الناس ولكنهم لم ينسوا عبقريته ومآثره ، فألهوه وعبدوه ، والدليل على ذلك كما يلاحظ "ولتر إيمرى[5] W.B.Emery" أن "بتاح" هو الإله الوحيد الذى لم يأخذ شكل حيوان ، وظل محافظا طوال تاريخه على صورته الإنسانية .

٦- بين الإله والحيوان :

ربما يبدو للمتأمل فى الديانة المصرية أن مبدأ التوفيق هذا لايمكن تعميمه بشكل شامل ، وفى سائر المجالات ، دون تمييز . وإذا كنا قد رأينا أن هذا القول ، فيه قدر من الصحة ،

---

(1) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Aten.

(٢) آلان شورتر ، الحياة اليومية فى مصر القديمة ، الترجمة العربية ، ص٢٨

(٣) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص٦١ - ٢ .

(4) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Imhotep.

(٥) و.ب. إمرى ، مصر فى العصر العتيق ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٦٠٣) ، ترجمة راشد محمد نوير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، نهضة مصر القاهرة ، ١٩٦٧ ص١١٥

بالنسبة للعلاقة بين الدين والسياسة ممثلة فى الحاكم ، فإن مبدأ التوفيق سيعود ليفرض نفسه بوضوح فى مجال المحافظة على مستوى تنزيه الإله ، فى مواجهة مستوى تجسيده فى هيئة الحيوان . ونحن نعرف أن الحيوان كثيرا ما اتخذ فى الديانة المصرية طابعا مقدسا ، ومن هنا أصبح من السهل القول على سبيل الاستنتاج ، أن المصريين عبدوا الحيوانات . ولكن الحقيقة، هى أن ذلك لم يكن فى أصل ديانتهم، وإنما دخل عليها فى أيام اضمحلالهم ، خاصة فى الوقت الذى بدأت فيه ديانتهم فى الاحتضار إبان العصر الرومانى[١] . ورب من يعترض على ذلك بأن الديانة المصرية منذ طفولتها تزخر بمعبودات حيوانية مقدسة ، من أمثال الثور والبقرة والكبش والأسد والتمساح والثعبان وفرس النهر والصقر وأبى منجل والباشق والقرد، هذا عدا الجُعلان والحشرات والأسماك ، حتى أصغرها حجما . وهذه جميعا حيوانات قد يقال ، كما يقرر "جان يويوت" ، إن المصريين عبدوها ، هى أو غيرها من أنواع الحيوانات التى عاشت فى الجزء الأسفل من الوادى . وقد يقال مرة أخرى إن "أوزيريس" الإله الحارس المصريين ، وإلههم الشعبى الأول ، كانت روحه دائما تسكن جسد العجل" أبيس"[٢] . والحقيقة أن التسليم بهذه الآراء من شأنه أن يجعل مبدأ التوفيق والتوسط يتداعى من أساسه لصالح الحسية والمادية الغُفل ، حيث بوسعنا أن نتصور إمكان عبادة الشمس أو النيل ، أما عبادة الحيوان فلا . ولكن أليس من الجائز أن يكون المصريون قد أدركوا حكمة الحيوان، بحيويته ، وحركته ، وخضوعه لغاية الحياة مع الصمت والحزن ؟ إننا لانعرف فى الحقيقة ماذا يخفى

---

(١) جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ص٩٥ ، ومن أجل تفاصيل أكثر راجع : عبد اللطيف أحمد على ، مصر والإمبراطورية الرومانية فى ضوء الأوراق البردية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥، ص١٥٥-١٦٧ ، حيث تجد وقائع مختلفة عن نشوب المعارك بين القرى المصرية بسبب عبادة الحيوان ، وتدخل السلطات الرومانية لفض النزاع الناشب بالقوة ، كما تجد هجائيات مقذعة لديانة مصر والمصريين عامة ، من نظم الشاعر الرومانى "جوفينال" أو "يوفيناليس" Juvenalis " . ومع أن هذه الهجائيات صدرت عن مقت شديد وكراهية عمياء لمصر والمصريين ، إلا أنها قد تستند إلى أساس واقعى، مهما كان ضعيفا .

(٢) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ص٢٢ ، . وهذا هو ما يصدق أيضا على الإله "بتاح" ، فقد كان العجل "أبيس" صورة كاشفة له . انظر : والتر إمرى ، مصر فى العصر العتيق ، ص١١٧ ، وقارن : أنطون زكرى ، الأدب والدين عند قدماء المصريين ، مطبعة المعارف بالفجالة ، القاهرة ١٩٢٣ ، ص٧٣ ، وقارن كذلك: مادة "أبيس Apis" فى: M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit.

الحيوان عنا . سعالم الحيوان هو عالم اللامعقول ، ومهما حاول حيال الإنسان أن يفسر هذا العالم ، فسيظل على الدوام غريبا عنه[١]. هذا فضلا عن أن الطابع الحيواني - وحتى الإنساني- في تصور الآلهة ، يبدو كما لو كان مقصودا لتقريبه إلى أفهام عامة الشعب[٢] . وليس لأن فكرة الألوهة عند المصريين القدماء كانت قائمة على الطبيعة الحيوانية كما يتصور "مايرز" "Meyers"[٣]. ولعل ما دفعه إلى هذا الفهم الخاطيء ، هو أن عامة الشعب قد اتخذت ذلك التبسيط أو التشبيه بحرفيته ، فعبدت الصورة أو الرمز دون الأصل [٤]

أما عن العجل "أبيس" ، فإن تقديسه لم يكن يعني تأليهه ، فالديانة المصرية لم تكن تعرف الإله – الحيوان . والإله المصرى لم يكن ذا طبيعة مادية على طول الخط ، والدليل الحاسم على هذا ، هو نصوص الخدمة اليومية التى كان يرددها الكهنة القائمون على خدمة الإله فى معبده، حيث كانوا يدعون فيها الإله إلى الحلول فى رمزه بالمعبد للتمتع بالقرابين[٥] . وعلى

---

(١) نازلى إسماعيل : الشعب والتاريخ (هيجل) ، ص٢٥٩ ، وقد نقلت إلى العربية فى العقود الأخيرة بعض الدراسات المهمة فى هذا الموضوع ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أهمها :

* مونرو فوكس ، شخصية الحيوان ، ترجمة فتحي مصطفى الغزاوى ، مراجعة محمد رشاد الطوبي، (سلسلة الألف كتاب) العدد (١٧٠) ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة د.ت .

* فانس باركارد ، الجانب الإنساني عند الحيوان ، ترجمة سعد غزال ، مراجعة أنور عبد العليم ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٢٩٦) ، دار الفكر العربي القاهرة د.ت .

* لورس ملنى ومارجرى ملنى ، الحواس فى الإنسان والحيوان ، ترجمة ثابت قصبجي ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) رشيد الناضورى ، المدخل فى التطور التاريخي للفكر الديني ، ص٧٢ .

(٣) مايرز ، فجر التاريخ ، ترجمة على عزت الأنصارى ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص٧٣ .

(٤) محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص٧٠ . وانظر بعض التفاصيل عن الرمزية المصرية فى : R.T.R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p.218 .

(٥) عبد المنعم أبو بكر ، محاضرات فى الديانة الفرعونية ، ألقيت على الفرقة الرابعة، كلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ (مخطوط)

ذلك، فالعجل هنا ليس سوى مجردرمز وضعي ، لاتُعفى من أجله سائر العجول الأخرى من أن تُسخَّر ويؤكل لحمها ، على خلاف مايجرى عند عبدة البقر فى الهند مثلا . وحتى ذلك العجل المقدس نفسه ، لم يكن يسمح له أن يعيش لأكثر من مدة معينة ، فإذا ما بقى على قيد الحياة بعد بلوغه الخامسة والعشرين من عمره، أماته الكهنة غرقا فى الحوض المقدس، ودفنوه فى معبد "سيرابيس"[1] . فكيف نتصور أن المصريين كانوا يقتلون آلهتهم ويدفنونها ؟ إن تقديس الحيوان لم يكن شائعا فى مصر، ولعله كان من بقايا الطوطمية ، بدليل أن "هيرودوت" يروى لنا أنه فى الوقت الذى كان يقدس فيه أهل (طيبة) التمساح ، ويزينون أذنيه ، كان أهل (فيله) يأكلونه .[2]

نصل من هذا إلى أن مبدأ التوفيق ظل يعمل هنا بصورة واضحة ، من حيث إنه استطاع أن يوائم بين المستوى الإلهى والمستوى الحيوانى ، هذا المستوى المتبقى من عصر الطوطمية بعد أن نجحت الديانة المصرية فى تحويله إلى مجرد رمز ، لكى يتوافق مع المستوى الإلهى بمفهومه الراقى المتطور .

إن فكرة المحافظة على المستويات كما فصلناها فى الصفحات السابقة ، لم تكن وقفا على مجال الديانة ، وفى رأينا أنها كانت فكرة شاملة وأساسية ، يمكن للباحث أن يتخذ منها مدخلا للحضارة المصرية كلها . يتضح هذا من تغلغل هذه الفكرة بروحها التوسطية أو التوفيقية – دون تلفيق – فى مجالات عدة ، ففى مجال الطب مثلا ، نجد أن الطب المصرى التجريبى كان يسير جنبا إلى جنب مع الطب الروحانى ، دون أن يلغى أحدهما الآخر[3] . وفى مجال اللغة ، نجد أن المصريين قد استطاعوا التوصل إلى خط كتابى ثان ، أصلح للكتابة السريعة من الخط الهيروغليفى Hieroglyphic ، سمى بالكتابة الهيراطيقية Hieratic ، كما أنهم فى عهد الأسرة الخامسة والعشرين عرفوا نوعا ثالثا من الكتابة ، أشد بساطة؛ هو الخط الديموطيقى ، إلا أن الخط الهيروغليفى الأصلى لم يتغير منذ ابتكاره وحتى اندثاره ، ولم يستطع أى من هذه الخطوط أن يلغى الآخر، فظلت الكتابة الهيروغليفية قائمة لثلاثة آلاف سنة . وحتى فى مجال الفن .، استطاع الفنان المصرى أن يوفق بين ماهو كائن

---

(١) توماس بلفنش ، عصر الاساطير ، ص٤٠٣ .

(٢) أ.ج. إيفانز ، هيرودوت ، ص٨٣ .

(٣) مختار سامى ناشد ، فضل الحضارة المصرية على العلوم ، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص٨٣ .

وما ينبغى أن يكون ، فهو يرسم الوجه جانبيا ، ولكن العين مرسومة كاملة على الجانب الظاهر، والصدر متجه كله للأمام ، غير ملتفت إلى جانب مع اتجاه الوجه ، بينما تتجه القدمان إلى جانب ، على غير اتساق بينهما وبين اتجاه الصدر . ولا مانع عنده من أن يجعل الفخذين ظاهرتين كأنهما عاريتان ، مع أنه يلفهما بالرداء ، فهو يضع الثوب على الجسم ثم يتجاهل وجوده ليظهر ما تحته ، وليس هذا الخروج على قواعد المنظور راجعا إلى أن الفنان المصرى كان جاهلا بتلك القواعد ، بدليل أنه كان يراعيها كلما أراد ذلك ، ولكنه كان يصدر عن مبدأ فنى أصيل ، هو أن يبرز الشكل على أكمل وجوهه ، فخير شكل يبدو عليه الوجه هو المنظور الجانبى (البروفيل) ، فيرسمه ملتفتا إلى جنب ، وخير شكل تبدو عليه العين هو أن تكون شاخصة كلها إلى أمام ، فيرسمها كذلك ، وهكذا فى القدمين وباقى الأعضاء[١] . وكان الفنان المصرى يهتدى فى هذا كله بحاسة التوفيق، وروح المحافظة على المستويات ، بحيث لايجىء جمال عضو على حساب عضو آخر، فيالها من روح ، تلك التى علمت الفنان المصرى أن يوفق بين المتناقضات ، فأبدع لنا فنا لانظير له فى فنون الحضارات الأخرى، قديمها وحديثها !

هذه هى بعض الجوانب التى تجسد فكرة التوسط ، أو التوفيق ، أو المحافظة على المستويات فى الديانة المصرية القديمة ، ولنحاول الآن أن نتعرف على بعض السمات الأخرى المهمة فى هذه الديانة :

١- استلهام الطبيعة :

لاشك فى أننا إذا سلمنا بأن الظروف الجغرافية والطبيعية كان لها دور كبير فى توجيه الحضارة المصرية ، وإكسابها سماتها الأساسية ، فإننا معترفون ضمنا بهذا الدور نفسه فى مجال الدين. ونحن نرمى هنا إلى ما هو أبعد من الرأى البسيط، القائل بأن صورة الديانة تتأثر إلى حد كبير بمناخ البلاد التى تزاول فيها الطقوس[٢]. والواقع أنه فى مصر ، حيث لاتعتمد الزراعة على المطر، وإنما على مصدر واحد هو النهر ، لم يكن ليوجَد إلا إله واحد للماء هو النيل نفسه[٣] ، وهكذا تختلف مصر اختلافا بينا عن تلك البلاد التى كان يعتبر فيها المطر ضرورة أساسية لإنتاج الطعام[٤] .

---

(١) زكى نجيب محمود ، الشرق الفنان، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص٣٢ .

(2) A. R. David, The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practics, op. cit., p. 24 .

(٣) إميل لودفيج ، النيل ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص٢٥ ، ٣٢ .

(٤) مرجريت مرى ، مصر ومجدها الغابر ، ص٦٠ .

ويمكننا القول بأن تطورا كبيرا قد طرأ على العقلية المصرية الدينية ، بفضل تحول المصريين إلى فلاحين ، واكتشافهم زراعة القمح ، ثم صناعة الخبز ، إذ لاحظوا أن النبات يموت ، ثم يحيا من جديد ، فكان أن ألهوا القوى المجهولة الكامنة وراء فكرة الإنبات ، وقادهم التفكير إلى الاعتقاد بأن الإله نفسه يجسد ناموس الطبيعة ، فهو يعيش ثم يموت ثم يبعث من جديد ، كما تصور أسطورة أوزيريس(١) .

وربما كانت فكرة الإنبات وعلاقتها بالأرض ، مسئولة عما يسمى بالإلهات الأمهات فى أساطير شعوب الشرق القديم كلها ، ذلك لأن الفكرة التى أوحت بها الطبيعة ، هى أن الأرض التى تخرج أنواعا من النبات مختلفة الألوان ، إنما هى شبيهة بالمرأة ، أما النبات فهو ذريتها ، ومن هنا لم يكن غريبا أن تكون الأرض إلهة أمًّا ، وأن تصبح زوجة لإله السماء الأب ، الذى ينزل إليها المطر فيخصبها(٢) . غير أن هذا لم يكن ليصدق على الديانة المصرية ، التى تسبب اعتمادها على النيل دون المطر ، فى الاعتقاد بعكس هذه الفكرة ، فنحن نعرف أن الأرض لدى المصريين كان لها إله مذكر هو "جب Geb" . أما السماء فهى التى كان يرمز لها بإلهة مؤنثة هى "نوت Nut" وهكذا كانت الطبيعة هى المصدر الذى استقت منه الديانة المصرية معظم الآلهة المعروفين.

إن أثر الطبيعة على الديانة المصرية لم يقف عند حد إلهامها بفكرة أو تأثيرها فى معتقد ، بل من المحتمل أن تكون الطبيعة وراء العقيدة الدينية السائدة برمتها . ولنأخذ مثلا فكرة التوحيد ، التى وجدت بذورها فى الديانة المصرية ، حتى نضجت على يد "أخناتون" ، لنجد أنها لم تكن فى الغالب توحيدا لله ، بقدر ما كانت وحدانية فى الطبيعة تعزى إلى الإله(٣) . وهذه الفكرة ألمح إليها "برستيد" حين أشار إلى أن الروح الجميلة فى عصر "أخناتون" ، قد استمدت إلهامها من جمال الطبيعة وفيضها ، وكانت ذات حساسية شديدة لحقيقة الحياة الإنسانية والعلاقات البشرية دون أن تتأثر بشىء من العرف والتقاليد(٤) .

---

(1) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Osiris.

وانظر أيضا تحليل أدولف إرمان لهذه الأسطورة فى كتابه السابق الذكر ص٤٨-٥١ .

(٢) هـ.ج. روز ، الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزى عبده جرجس ، مراجعة محمد سليم سالم ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٥٦٩) ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص٦١ .

(٣) هـ. فرانكفورت وآخرون ، ماقبل الفلسفة ، ص١١٦ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٣١٨ .

٢- الصبغة الكهنوتية :

تتميز الديانة المصرية بطابعها الكهنوتي ، وهي في هذا الجانب تتفوق على سائر الديانات الأخرى . وقد يقال في تفسير ذلك - على مافي هذا القول من شطط - إنه لم يُعرف شعب آثر الحياة الأخرى على الحياة الدنيا ، كالشعب المصرى القديم، حتى لقد كان المصريين يبنون منازلهم وقصورهم بأخف المواد ، كالخشب والصلصال ، علما منهم بأن بقاءهم فيها لن يطول. أما قبورهم ، أو المساكن الأبدية كما كانوا يسمونها ، فقد شيدوها باعتناء ودقة ، حتى تخلد على الدهر[1] . وقد أدى هذا إلى نتيجة لازمة ، هي علو مكانة القائمين على دور العبادة من طبقة الكهان ، التي ازداد نفوذها مع تأسيس المدارس اللاهوتية الكبيرة في (هليوبوليس) و(منف) و(الأشمونين) و(طيبة) ، إلى درجة أصبح معها الملك لايستطيع أن يكبح جماح الأمراء لو أنه أرضى رجال الدين ، أو طواهم تحت جناحه ، أما إذا انضم رجال الدين إلى الأمراء ، في التآمر ضد الملك ، أو إذا استطاع الأمراء أن يمدوا نفوذهم على المناصب الدينية ، وهو ماحدث في عهد الأسرة السادسة ، فتعم الفوضى ويسود الاضطراب ، ويتعرض مصير الوحدة المصرية للخطر[2] . غير أن هذا لايعني أن الطابع الكهنوتي كان هو البعد الأوحد للدين المصرى القديم، ففي تاريخ هذا الدين محاولات شعبية صادقة للإفلات من أسر الكهنوت ، وقد تمثلت أقوى هذه المحاولات في تبني الشعب للعقيدة الأوزيرية مقابل عقيدة الشمس الرسمية السائدة، والتي ارتبطت بالإله "رع" ، وقد أدى تمسك الشعب بعقيدته إلى قيام صراع[3] ، بين الديانتين ، انتهى إلى إيجاد صيغة توفيقية تمزج بينهما .[4]

وكما ذكرنا من قبل ، فقد استطاع الكهنة أن يقفوا في وجه أية محاولة للتوحيد الديني ، وما كان هذا التوحيد ليتم إلا إذا أصبح الملك طاغية ، بحيث يكون رجال الدين

---

(١) جيمس بيكي ، مصر القديمة ، ص٥٧ ، وانظر أيضا :

M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art : Temple.

(٢) مايرز ، فجر التاريخ ، ص ٧٠-١ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ترجمة زكي سوس ، دار الكرنك ، القاهرة ١٩٦١ ص٢٠٧ .

(٤) المرجع السابق ص٢٣٧ .

لا حـول لهم بجـانبـه ، وهذا هـو مـاتم على يد "أخناتون" فى أوج هذا العـهـد ، حـيث أعلن الوحـدانية العـالمية ، ودعـا للدين الجـديد[١] ، ولكن لم يقدر لهذه الدعوة الصـمـود أمـام مـارد الكهنوت[٢] الذى ما لبث بعد وفاة "أخناتون" ، أن انطلق من قمقمه فى عهد الملك الصبى "توت عنخ آتون" ، الذى تغـيـر اسـمـه إلي "توت عنخ آمـون" ، بفـعل سلطة الكهنة التى عـادت إلى الازدهار شيئا فشيئا ، حتى بلغت القمة عندما استولت على السلطة السياسة واعتلت العرش بالفعل لفترة وجيزة[٣] ، وبذلك أسس كهنة آمون الأسرة الحادية والعشرين .

٣- الطابع الرمزى :

تسببت الصبغة الكهنوتية للديانة المصرية في انتشار الطقوس الدينية ذات الطابع الرمزى، بما يجعلنا نضع أيدينا على خاصية هامة من خصائص هذه الديانة ، تتمثل فى قدرتها على الخيال والتجريد .

تطور اللاهوت المصرى ، الذى بدأ فى هيئة علاج الحكماء المصريين للأسـاطير فى أنشطة بناءة شارحة[٤] ، حتى وصل بهذه الأنشطة إلى طقوس غاية فى الغموض والتعقيد ، والإيغال فى الرمـز[٥] . ويتـضـمن كـثـيـر مما نعرفـه حتى الآن عن اللاهوت المصـرى ، نصـوصـا ذات تلميحات عن السلوك الإلهى لاندرك كنهها ، مثل مسرحية "إيزيس" الدينية المحجبة ،التى كانت تؤدى أمـام المطلعين على الأسـرار الإلهية فحسب[٦] . وحتى مفهوم الإله نفسه ، لم يسلم من الغموض فى أحيان كثيرة ، كما يدل على ذلك اسم الإله "آمون" ، الذى يعنى : المتخفى .

---

(١) كريستيان ديروش نوبلكور ، توت عنخ آمون ، ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ، مراجعة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٢٥ ومابعدها .

(2) Bertrand Russel, Power (A New Social Analysis) George Allen & Unwin, London 1939, p. 52.

(٣) انظر تفصيل ذلك فى : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم جـ١ ، ص ٢٤٦ ومابعدها .

(٤) صموئيل نوح كريمر ، أساطير العالم القديم ، ص ٢٠ .

(5) Philip Wheelwright, The Burning Fountain (A Study in The Language of Symbolism, Indiana University, Press 1968, P. 125.

(٦) اتيين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص١٦٩ .

ولكى نتتبع نشوء الطابع الرمزى فى الديانة المصرية ، علينا أن نلتقط الخيط من أوله ، فمنذ بدأ الفكر المصرى الدينى القديم أولى خطواته ، أى عندما اتجهت المقاطعات المصرية فى وادى النيل الأدنى إلى اتخاذ آلهة محلية ، كان لكل مقاطعة إلهها الخاص بها ، ولا شك فى أن هذه الآلهة المحلية ، قد وُجِدت نتيجة لتجارب طويلة ، اتجه الإنسان على إثرها إلى تجسيم القوى الخفية التى تتحكم فى حياته ، وحاول اتخاذ بعض الأشكال الحيوانية أو غيرها ، رموزا لها ، من أجل تقريبها إلى المجتمع الإنسانى بصفة خاصة ، وقد كان ذلك فى أثناء عصور ما قبل الأسرات(١) . ونتيجة لذلك صُوِّرت الآلهة فى هيئات مختلفة ، فالإله "آمون" صور فى هيئة آدمية برأس كبش ، والإلهة "حتحور Hathor" صورت برأس آدمية لها قرون بقرة ، وإلهة السماء "نوت" صورت مرة على هيئة بطن بقرة عظيمة الشكل ، ومرة على هيئة امرأة مرتكزة بزوج من طرفيها على الأفق الشرقى ، بينما ترتكز بالزوج الآخر على الأفق الغربى ، وقد أشار "إيرمان" الى أن هذه الصيغ قبلت على علاتها ، بوصفها رموزا ، ولم يكن أحد ليصدق أن البقرة حقيقية . وكل مافى الأمر أن الرمز أعجبه ولقى لديه قبولا(٢) .

الطابع الرمزى للديانة الفرعونية ، واضح هنا ، وبالذات فى تجسيد آلهة السماء بأكثر من هيئة ، الأمر الذى من شأنه أن يجعلنا نعتقد انه لم يكن فى مصر من يُنتظر منه أن يؤمن بتصور واحد فريد عن السماء ، مادامت التصورات كلها مقبولة كهنوتيا عند رجال اللاهوت ، ووجدانيا من عامة الشعب .

وفضلا عن ذلك ، فمادام المصريون قد أوتوا من العقل مثلما أوتينا ، فقد ننتهى عن يقين إلى أن أحدا لم يأخذ الصورة المركبة للبقرة السماوية بظاهر معناها ، وتتأيد هذه النتيجة ، بما وجد فى المقابر الملكية نفسها حوالى عام ١٣٠٠ ق.م من صور أخرى للسماء ، منها ما يجمع بين شكل "نوت" الإنسانى مع قرص "مكا" وزورق الشمس . ومن يريد أن يصل إلى الشكل الحقيقى للسماء فسوف يصاب من غير شك بحيرة كبيرة ، مما يدل على أن سائر هذه الصور لم يقصد بها إلا أن تكون رمزا للسماء .(٣)

---

(١) رشيدى الناضورى ، مدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، ص٦٦ .

(٢) أدولف إرمان : ديانة مصر القديمة ، ص٥١

(٣) صموئيل نوح كريمر ، أساطير العالم القديم ، ص١٨ .

وهاهنا نستطيع أن نلمس حقيقة مهمة، هي أن الديانة المصرية كانت ترتكز في جزء كبير منها على مخاطبة الخيال والحدس دون العقل والحس ، لاسيما إذا كانت بصدد مشكلة بالغة الغموض ، ولايمكن التعرف على حقيقتها بالوسائل الحسية وحدها ، فالمصريون منذ فجر تاريخهم كانوا على علم بأنه لاسبيل إلى فهم السماء فهما مباشرا عن طريق العقل والتجربة الحسية ، وكانوا يدركون أنهم إنما يستخدمون الرموز ، لجعلها ممكنة الفهم في نطاق الحدود الإنسانية ، ولما لم يكن هناك من سبيل إلى رمز قد يستطيع شمول كل الجوهر الذي يرمز له ، فلربما ظهرت زيادة في عدد الرموز ، للتوضيح لا للإرباك ، وكذلك فقد عمل هذا التنوع على جمال المنظر وأدى إلى حيوية تمثيل السماء بالكلمات والصور[١] . هذا هو أهم ما يمكن قوله في تفسير وفرة الرموز في الديانة المصرية القديمة .

وأما عن الطقوس وإسهامها في مثل ذلك الأمر ، فنستطيع أن نرجع العامل الأكبر في ترسيخ الطابع الرمزي للديانة المصرية ، إلى كهنة آمون ، ذلك المعبود الذي يدل اسمه على معنى رمزي شفاف للغاية ، وغامض للغاية في الوقت نفسه ، فمعنى اسمه (المختبيء – الذي لايرى) كما سبق أن أشرنا[٢] وكذلك هو (القوة الكامنة في كل شيء) ، ويقع قدس أقداسه في عمق المعبد ، وفي أشد أجزائه ظلمة ، ولم يكن بلوغ هذا المكان بمستطاع إلا بعد تأدية طقوس معقدة ، لايسمح بها إلا لأشخاص معدودين للغاية ، وكان هيكل الإله يُلف في أثناء الموكب بغطاء ، حتى لاتقع أعين سائر الناس عليه ، ويحمله كهنة مختارون ، وقد حرم الكهنة على الشعب – في معظم الأحوال – دخول المعابد[٣] .

وعلى العكس من هذا الجو المتحفظ الغامض ، كانت ثورة "أخناتون" التي قلبت الأوضاع رأسا على عقب ، ورفعت راية البساطة والوضوح عاليا ، فقد كان معبد "آتون" يتوسط المدينة، وكان مفتوحا للسماء ، لتصل أشعة الشمس إلى جميع جنباته ، ويستطيع الناس أن يتعبدوا للإله "آتون" ، الذي يدل معنى اسمه – على العكس من "آمون"– على الوضوح والعلانية السافرة ، فهو يعني "الحرارة الكامنة في قرص الشمس" – هذه الحرارة التي يشيع دفؤها في كل مكان في معبده ، ذلك المعبد الذي كان يختلف تماما ، ليس عن معبد "آمون" فقط ، ولكن عن سائر المعابد القديمة التي كان يخيم على أجوائها الظلام الدامس، وتلفها الأسرار .[٤]

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(2) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 53 .

(٣) اتيين دريوتون ، المسرح المصري القديم ، ص١٣٦ .

(٤) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، ص ٨٣ .

إن الرمزية فى الديانة المصرية القديمة ، لم تكن ماثلة فى الطقوس والأساطير فحسب ، ولكنها شملت النصوص الدينية والأدبية جميعا ، فأضفت شفافية عذبة على الأدب المصرى ونصوصه الجنزية ، وقد وصلت إلينا قطع على مستوى راقٍ فنيا ، فهى غنية بالأخيلة والصور المدهشة ، كما فى الفصل (١٢٥) من كتاب الموتى ، الذى يرجع إلى عهد "تحوتمس الرابع" (١٤١١-١٣٩٧ ق.م) ، حيث يدور هذا الحوار بين الميت وحارسه ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى حجرة أوزيريس :

– من أنت وما اسمك ؟

– اسمى بذرة البردى الخبيئة فى شجرة الزيتون .

– من أين جئت ؟

– جئت من مدينة العوسج فى الشمال .

– أى شىء رأيت هناك ؟

– كوكبة النجوم القطبية .

– وأى شىء قلت لها ؟

– (ها أنذا قد شهدت المناحة فى بلاد الفينيقيين) .

– وما أعطوك ؟

– جمرة نار .. وعمود صغير من القاشانى .

– وما صنعت بهما ؟

– أودعتهما تابوتا على حافة المرسى مع الليل .

– وأى شىء وجدت هناك على حافة المرسى ؟

– صولجان من صوان .. يسمى واهب الحياة . (١)

هذا هو أحد النصوص المشرقة التى سمت عن طريق الرمز، إلى مرتبة إنسانية عميقة تجعل مثل هذه النصوص غير قابلة للفناء ، لأنها قادرة على النفاذ إلى كل العصور بما فيها من شفافية رمزية ، تلك الشفافية التى لم تكن مقصورة على الفن والدين والأدب ،

---

(١) نقلا عن : اتيين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص ٣٧ .

ولكنها امتدت لتشمل المعجم اليومي الحياة ، فالموت مثلا كان يعبر عنه بـ (الرحيل) ، وكان يقال (الذين هناك) بدلا من (الموتى)[1]

والغريب بعد ذلك كله ، أن يأتى من ليس له بالحضارة المصرية دراية حقيقية ، فيسمها بالحسية ، وبعدم قدرتها على التخيل[2] وبكونها عاجزة عن الإبداع إلا في حدود ما هو عملى مباشر

وإذا كنا قد لمسنا في الديانة المصرية القديمة هذه القدرة على التخيل والرمز والتجريد، من خلال النصوص الدينية ، فإننا سنسوق مثالا آخر مستمدا هذه المرة من الأدب ، وما هذا المثال سوى القصة المصرية الذائعة الصيت ، المسماة (الصدق والكذب)[3] ، والتى يدل سياقها – وحتى عنوانها – على أن عقول المصريين لم تعجز عن التجريد ، ولم تكن دائما أسيرة النظرة الحسية المادية الضيقة ،كما يُدعى المدعون . وقد لاحظ "جوستاف لوفيفر Gus-tav Levivre" مبلغ ماتنطوى عليه هذه القصة من رموز مجردة[4] ، بل لقد استطاع أن يضع يده على مدى تأثيرها فى الأدب الإغريقى ، حتى أنه عدها الأصل القديم – فى الإطار وأيضا فى التفاصيل– لإحدى القصص اليونانية القديمة التى تصور الصراع بين العدل والظلم.[5]

لم نرد فى هذه الصفحات أن نقدم عرضا فكريا شاملا للقيم الدينية وأسسها الفلسفية فى الديانة المصرية القديمة ، وإنما كان مقصودنا فى الأساس ، أن نلقى بنظرة بانورامية نستطيع من خلالها أن نتعرف على الملامح العامة لهذه الديانة ، ريثما نتحدث بتركيز عن الجوانب الفلسفية ، فى ثنايا المقارنة التى ستجرى فى الصفحات التالية .

---

(١) سيد عويس ، الخلود فى التراث الثقافى المصرى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص٢٨

(٢) من أعجب المفارقات أن "بلوتارخوس" كان قد أخذ على المصريين كثرة اعتمادهم على الأسطورة وإيغالهم في الخيال ، انظر : بلوتارخوس ، إيزيس وأوزوريس ، ترجمة حسن صبحى ومراجعة محمد صقر خفاجة ، ص٢٦ – ٨

(٣) أسماها عبد العزيز صالح : "الحق والبهتان" ، انظر كتابه: الشرق الأدنى القديم، جـ١، ص٤٣٣– ٤

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص٢١٨

(٥) المرجع السابق ، ص٢١٩

ثانيا : الفروع اليونانية

فى الجزء السابق من الفصل ، كان تركيزنا الأساسى منصبا على الأصول المصرية ، وسوف لاتكون بحاجة إلى مثل هذا الاهتمام فى تقصى الفروع ، إذ يكفى لأغراض المقارنة المزمع عقدها ، أن نتقصى استمرارية الأصول فى الفروع ، ونتتبع عناصر التشابه الأساسية، من خلال هذه المجموعة من الأفكار والقيم الدينية :

١- فكرة الثيوجينيا **Theogony** أو أنساب الآلهة :

إن أول محاولة فكرية إنسانية لتفسير نشأة الكون والآلهة ، وتوضيح أنساب هذه الآلهة فى منظومة أو مذهب شامل ، ترجع تقريبا إلى مفكرى مدينة أونو أو (هليوبوليس Heliopolis) فى تاسوعهم المشهور[١] ، وقد تلت ذلك محاولات مذهبية أخرى لعل أهمها مذهب (منف Menphis) الذى اتخذ من الإله بتاح Ptah خالقا[٢] ، ومذهب الأشمونيين Heracleopolis الذى استبدل الثامون بالتاسوع ، وجعل الإله تحوت Thoth على رأس هذا الثامون[٣] وفى هذه المذاهب جميعا يمكننا أن نرصد فكرة واحدة مهيمنة ، هى عملية رد الآلهة جميعا إلى إله واحد ، خلقهم وخلق معهم الإنسان والكون وسائر الموجودات .

هذه الفكرة المصرية ، نجدها تظهر عند اليونان بشكل واضح ، لدى هزيود Hesiod خاصة، الذى جرى على النسق المصرى فى (ثيوجينياه) التى يقول فيها : فى البدء كان الخاوس Chaos أى الخلاء : أو العماء (إذا أردنا استخدام ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى لهذا المصطلح) والأرض الواسعة الأرجاء ، والأساس الثابت الأزلى لجميع الخالدين والقاطنين فى قنن جبال الأوليمب الجليدية .[٤]

ويستمر هزيود فيبين كيف نشأ الليل الحالك من الخاوس ، ثم كيف نشأت الأرض والسماء[٥] وسائر المخلوقات ، وتظل تتوالد الأشياء حتى يصل بنا هزيود إلى زيوس ، الذى

---

(1) See : R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., Pp. 37-51 .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. (Ptah) .

وانظر أيضا : أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص٥ ١٠ ومابعدها .

(3) Ibid, art. (Thoht) .

وانظر مزيدا من التفاصيل فى : أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٠٨ .

(4) Hesiod, Theogony, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981, Pp. 26-7

(5) Ibid, p. 26 .

أنجبه كرونوس Chronos من ريا Rhea ، وتتوالى الآلهة الأخرى فى سلسلة من الأحداث التراجيدية التى يتبادل فيها الآلهة الصراع والخداع والمكر .[١]

وقد نلاحظ بعض الاختلاف فى تفاصيل نشأة الكون والآلهة ، بين قدماء المصريين وهزيود، فبينما نجد أن هزيود يبدأ من العماء أو الخاوس ، نجد البداية عند مفكرى (أونو) هى النون أو المحيط الأزلى ، وكذلك الحال فى مذهب الأشمونين[٢] ، غير أن هذه الاختلافات التفصيلية لاتنفى أن الفكرة الأساسية واحدة ، وأن المحاولتين تستندان إلى أساس واحد . وعلى أية حال فإن الماء الذى اتخذه المصريون بداية للخليقة ، سيظهر أثره على مفكر آخر هو طاليس Thales الملطى الذى قال بأن الماء هو أصل الموجودات جميعا .[٣]

٢- النزعة الأنثروبومورفية **Anthropomorphism**

لقد لمسنا أصول هذه النزعة فى الديانة المصرية القديمة ، وها هى تظهر لدى اليونان خاصة فى تصوراتهم المبكرة عن الآلهة ، وخير مثال على ذلك هو إله هوميروس ، الذى يبدو مجرد إنسان فائق القدرة ، غير معرض للموت[٤] . فالفرق إذن بينه وبين الإنسان ، فرق فى الدرجة فقط ، فهو يشبه الإنسان فى هيئته وتصرفاته التى لاتختلف كثيرا عن تصرفات البشر . قد يكون الإنسان قويا ، ولكن الآلهة أقوى ، وقد يستطيع الإنسان عمل شيء معين فى وقت محدد، بيد أن الآلهة تستطيع عمل الشئ نفسه وفى وقت أقل . وكما ينطلى الخداع على بنى البشر، يمكن أيضا أن تنخدع الآلهة وتنطلى عليها الحيل، فقد استطاعت هيرا Hera أن تخدع زيوس بحيلة أنثوية ، كما ورد فى الإلياذة[٥] . وباختصار فإن الآلهة اليونانية كانت

---

(1) Ibid, Pp. 38-40.

(٢) راجع مادة (نون) فى : الموسوعة المصرية ، المجلد الأول ، جـ١ ، بإشراف د. أحمد فخرى ود. جمال الدين مختار ، القاهرة د.ت .

(٣) هناك آراء تنفى عن طاليس أن يكون فيلسوفا ، فضلا عن أن يكون أول الفلاسفة ، وتبنى بعض هذه الآراء حكمها على أساس أن أسئلة "طاليس" وزملائه عن المبدأ الطبيعى الأول ، لم تكن أسئلة فلسفية ، بل فيزيائية ، انظر : جوزيف لاوميا ، من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة ، ترجمة أحمد رضا محمد رضا ، مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، السنة ٩ ، العدد ٣١ ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص١٢ - ١٣ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, op. cit., p 7

(٥) محمد صقر خفاجة وعبد اللطيف أحمد على ، أساطير اليونان(ج١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة د ت مادة ريوس ، ص٤٢

أنموذجا فائقا للإنسان ، بالضبط كما كان الإنسان أنموذجا مصغرا لها . وفى هذا الفهم ، يتجلى مبدأ المحافظة على المستويات الذى لاحظناه فى التصور المصرى للآلهة . فهناك المستوى الإنسانى والمستوى الإلهى ، وهما ليسا بالمنفصلين ، ففى الآلهة عناصر بشرية واضحة ، إذ قد تثور وتغضب وتخضع لنوازل القدر ، وتتقاتل فيما بينها ، وتلهو وتعبث ويخدع بعضها بعضا؛ إلى آخر هذه الأفعال الإنسانية . ومن ناحية أخرى ، فإن فى البشر جانبا من الألوهية قد يرفع بعضهم بالفعل إلى مستوى أنصاف الآلهة ، لاسيما الأبطال الذين استطاعوا بأعمالهم الخارقة للمعتاد، أن يصلوا إلى هذا المستوى . وعلى الرغم من هجوم "كسينوفان" Xenophanes على هذا التصور[1] ، فإنه لم ينقرض تماما ، وحتى لو كان قد انقرض ، فإن ما يهمنا منه هو إثبات أصله المصرى .

٣- النزعة الحيوية Animism

فى الديانة المصرية - كما سبق أن رأينا - بعض مظاهر هذه النزعة ، وقد أبان إرمان A. Erman كيف أن بعض النباتات كانت تلقى تقديسا معينا من قدماء المصريين ، فعبادة شجرة الجميز لم تبطل أبدا فى منف ، وتمثلها الجميزة الكائنة فى جنوب معبد بتاح ، وقد كانت الإلهة حتحور Hathor طبقا لعقيدة قديمة ، تسكن هذه الشجرة . ويُظن كذلك أن إلهة ثانية كانت تستقر على بعض الأشجار الأخرى ، على حدود الصحراء ، وقد عرف الدين الرسمى للدولة الحديثة فى مصر كذلك ، طبيعة إلهية لبعض أشجار معينة فى المعبد [2].

ومثل هذه النزعة الحيوية ستستمر أيضا فى الديانة اليونانية ، حيث يمكن أن نلاحظ أشجارا تتحول إلى بشر ، وبشرا يتحولون إلى أشجار[3] ، ففى الأوديسة نجد بنيلوبى Pene-lope تسأل أوديسيوس Odysseus المتنكر ، مستفهمة عن أمره بقولها : إنك لم تنبثق من شجرة سنديان أو من صخرة كما تروى الحكايات القديمة[4] !. وليس هذا بالغريب على

---

(١) فى عبارته التى يقرر فيها أن البشر يتصورون الآلهة على هيئتهم ، ولو أن البقر فكر فى الآلهة لتصورها مثله بقرا ، انظر : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٨٢ ، وانظر أيضا : ج. بيورى، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق ، القاهرة د.ت ، ص١٦ .

(٢) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص١٧٤ .

(٣) جون ستيوارت كوليس ، انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجابرى ومراجعة أنيس فريحة ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣ ، ص١٠٨ ومابعدها .

(4) Homer, The Odyssey, op. cit

التصور اليونانى الذى جعل الإله زيوس يخلق الجيل البشرى البرونزى من شجرة[١] . ويدل هذا على أن الدين اليونانى ، شأنه شأن الدين المصرى ، كان قائماً فى أحد أركانه على هذه النزعة الحيوية[٢] ، بل ربما كان هذا سائدا فى معظم ديانات الشرق القديم ؛ فمثلما نجد أن "أوزوريس Osoris" بوصفه إلها للخضرة عند المصريين ، قد نشأ من شجرة ، نجد الحال كذلك مع "أدوناى Adonai " فى (سوريا Syria)[٣] مثلا ، وعند "هوميروس" كانت الطبيعة حية ومريدة فى آن ، ويستمر هذا التصور عند الفلاسفة السابقين على "سقراط" Socrates ، بعد أن يأخذ شكله الفلسفى ، فيتحول من النزعة الحيوية Animism إلى مذهب حيوية المادة[٤] Hylozoism ، ويظهر ذلك واضحا عند أفلاطون Plato ، خاصة فى محاورة (القوانين The Laws) حيث نجد تشريعات عجيبة سنها الفيلسوف الكبير ، لمحاكمة الأدوات والآلات التى قد تسول لها نفسها ارتكاب جرم أو اقتراف ذنب ![٥]

٤- فكرة الخلق Creation

قدمت لنا المذاهب اللاهوتية المصرية تصورا واضحا عن فكرة الخلق ، وقد ينطلق هذا التصور من نظرة مادية كما مر بنا فى أسطورة الإله (آتوم)[٦] وقد ينطلق من نظرة أخرى مضادة ، تحلق فى سماء المثالية ، كما هو الحال فى المذهب (المنفى) ، الذى خرج مفكروه على الناس بمذهب جديد، جعلوا صلبه الدين ، وكسوه بإهاب التاريخ ، وردوا فيه خلق الوجود وما

---

(١) جون ستيورات كوليس ، انتصار الشجرة ، ص١٠٩-١١٠ .

(2) See : J . Gould, and W.L. Colb, (Editors) A Dictionary of The Social Sciences, Art. (Animism).

(٣) جون ستيورات كوليس ، انتصار الشجرة ، ص٧٥ ، وانظر أيضا الفصل الموسع الذى عقده "جيمس فريزر" حول الموضوع فى : جيمس فريزر ، الغصن الذهبى ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، جـ١ ، ص٣٢٩-٣٧٢ وص ٣٨٣-٤٠٥ ، ومن الطريف أنه قد عقد فى هذا الكتاب فصلا خاصا عن البقايا الحالية لعبادة الشجر فى أوروبا ص ٤١٥-٤٥٦ .

(٤) حسام محيى الدين الألوسى ، بواكير الفلسفة قبل طاليس ، ص٢٠٩ ، وراجع مادة Hylozoizm فى :
M. Rosenthal and P. Yudin (Editors), A Dictionary of Philosophy.

(٥) انظر تفصيل ذلك فيما ورد من قبل، ص ٧٥ .

(٦) انظر ماسبق فيما ص ٩٨ ، وقارن :
R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 39.

احتواه ، إلى قدرة عاقلة مدبرة آمرة ، وتمثلوا هذه القدرة العاقلة فى معبودهم «بتاح» نفسه ، وأكدوا أنه أوجد نفسه بنفسه ، وأنه أبدع الكون ومعبوداته ، وناسه وحيوانه وديدانه ، عن قصد منه ورغبة ، وأن سبيله إلى الخلق كان هو سبيل القلب واللسان ، أو الفكر والكلمة ، فكرة تدبرها عقله وأصدرها لسانه ، فكان من أمر الخلق ما كان ، وأكدوا أنه عن هذا السبيل، سبيل العقل واللسان – تيسر سعى الأرجل وحركات الأذرع وخلجات الأعضاء ، وصدرت الشرائع وتهيأت الموارد، وتعينت العبادات ، وحق الأمان لأهل السلام ، وحق العقاب على أهل الآثام . وهكذا اتجه أهل منف (إنب حج) بفكرة الخلق والخالق فى مذهبهم ، إلى التجريد والمثالية أكثر مما اتجهوا بها إلى التجسيد والمادية ، وأوشكوا أن يرهصوا ببعض ما أكدته الكتب السماوية قبل حين نزولها ، فردوا الخلق إلى القلب واللسان ، أو الإرادة والكلام ؛ وسبقوا بذلك قول العهد الجديد :" فى البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة هى الله ".واقتربوا من التنزيل الحكيم :" الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون"[١].

وربما لم تكن فكرة الخلق لتلعب مثل هذا الدور المحورى فى الديانة اليونانية ، على نحو مايرى جلبرت مورى G. Murray ؛ فالآلهة الأوليمبية ، على العكس مما هو لدى آلهة الأمم الأخرى ، لاتدعى خلق العالم ، وإنما قصاراها أن تخضعه إخضاعا[٢] . ومع ذلك فنحنُ قد نلتقى فى الديانة اليونانية بفكرة الخلق من مادة معينة هى الطين ، والخالق هنا هو الإله بروميثيوس[٣] ، غير أن الدين الإغريقى كان ، فى سياقه العام ، لايميل إلى القول بالخلق من العدم ، بينما نجد فى الفكر المصرى اتجاها إلى هذا الرأى[٤] إلى جنب الفكرة الشائعة فى المذاهب القديمة ؛ والقائلة بالخلق عن طريق وسيط مادى .

وإذا كان الخلق عند هزيود قد بدأ من الخاوس أو العماء ، فإنه بهذا يردد بعض المفاهيم المصرية القديمة عن فكرة الخلق ، حيث أشارت بعض المذاهب المصرية إلى أن الفوضى كانت فى البدء[٥] .كما أن فكرة (الأبيرون Apeiron) أو اللانهائى عند أناكسيمندر Anaximander،

---

(١) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ص٢٩٠-٩١ .

(2) Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion, New York 1954, p. 67 .

(٣) انظر : جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، جـ١ ، ص٢٧ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، والمؤلف يورد نصا من عصر الملك "ببى" ، يصف الإله بأنه " الذى يقول ما هو كائن ويجعل غير الموجود موجودا "، ص١٨٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص٢٩ .

تعود هى أيضا إلى أصول مصرية ، ففى نصوص الأهرام يخاطب الملك إله الشمس قائلا : إن اسمك هو اللانهائى[١] وفى هذه النصوص نفسها ، نجد أيضا فكرة رد الخليقة إلى الماء[٢]، وهى الفكرة التى ستظهر عند اليونان فى مذهب طاليس .

وإذا ما تأملنا فكرة الخلق عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلن نخرج بشىء ذى بال، لأنهم – كما هو معروف – وجهوا اهتمامهم صوب الطبيعة ، وسوف يكون علينا أن نمر مرورا عابرا على الفيثاغوريين ، الذين قامت فلسفتهم على فكرة أساسية ؛ هى أن العالم يقوم على الانسجام أو التناغم Harmony ، وهى فكرة تعود بدورها إلى أصول مصرية مستمدة من مفهوم (الماعت) الذى يعنى– بين مايعينه – التوازن والنظام .[٣]

أما الذى يستحق منا وقفة هامة من مفكرى اليونان الذين اهتموا بفكرة الخلق ، فهو أفلاطون ، الذى تأثر بالتراث الفيثاغورى على نحو لم يتأثر به أحد مثله ، بل لقد قيل إنه ما هاجر من بلاده بعد موت أستاذه "سقراط" إلا بحثا عن هذا الانسجام الكونى Universal Harmony . ولقد وجد شيئا من هذا عند الفيثاغوريين فى إيطاليا ، إلا أنه وجد الجانب الأكبر منه فى مصر.[٤]

ومع أن أفلاطون لم يرفض آلهة هوميروس صراحة ، إلا أن تلميحاته الساخرة المبثوثة فى محاوراته عن هذه الآلهة[٥] ، تجعلنا نعتقد أنه لم يستفد كثيرا بتراث من سبقوه فى هذا الموضوع ، باستثناء سقراط والفيثاغوريين . وعلى أية حال ، فإن نظرية أفلاطون فى الخلق لم تتبلور تماما إلا بعد عودته من مصر ، ذلك أنه لم يعرضها علينا إلا فى محاورة (طيماوس) Timaeus ، التى تعد من محاورات الطور الأخير، هى ومحاورة السوفسطائى

---

(١) المرجع نفسه ، ص١٧٣ .

(2) R. T. R Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit.,Pp. 39-40 .

(3) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt op. cit., p. 43 .

(4) H. Von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 126 .

(5) G C. Field, The Philosophy of Plato, Oxford University Press, 2nd Edit. London 1969, p. 109.

Sophistes ورجل الدولة Politicus وفيليبوس Philebus والقوانين The Laws ، ومحاورة كريتياس Critias التى لم تتم[١] .

وإذا كان سقراط يؤمن بفكرة الخلق إيمانا غامضا لاتتضح لنا فيه تفاصيله النظرية [٢]، فإن أفلاطون يتدارك هذا النقص ، ويقدم لنا فى (طيماوس) تفصيلا لهذه النظرية ، مجمله أن للعالم روحا ومادة ، وأن الروح هى السابقة فى الوجود على المادة وهى المتحكمة فيها[٣] . وهذه الروح أو النفس الكونية لاتقتصر مهمتها على مجرد تحريك الكون ، وإنما يرجع إليها الفضل فى تنظيم هذه الحركة ، واطرادها على نحو ثابت منتظم ، ولهذا ينبغى تصور هذه النفس على أنها عاقلة ، بل أقرب إلى أن توصف بأنها عقل إلهى [٤] ، وقد كان أفلاطون مخلصا لنظرته المثالية العامة : فجاء تفكيره الدينى منسجما مع هذه النظرة المثالية[٥] ، وأيضا مع تصوره للنفس الإنسانية على أنها خالدة لايدركها الفناء ، وما الجسد إلا السكن المؤقت لها[٦] .

وهكذا نلتقى فى فلسفة أفلاطون الدينية بفكرتين أساسيتين هما: فكرة النفس الكونية وفكرة الإله الصانع ، وإذا كانت النفس الكونية هى التى تحرك العالم كما رأينا ، فإن الإله الصانع تقتصر مهمته على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكّلة ، التى سماها ، (القابل Chore)؛ وفقا للنموذج المثالى للموجودات الطبيعية، الذى أسماها (الحى بالذات Autozoon) ذلك أن هذا الإله لايقوم بمهمة الخلق من العدم عند أفلاطون[٧] ، فهذه الفكرة غير موجودة لديه ، مما يجعل فكرة الصنع هى البديل لفكرة الخلق Creation . وعلى أية حال ، فإن فكرة النفس الكونية تبدو كما لو كانت غير ضرورية فى ظل وجود الإله الصانع ، والعلاقة بينهما يشوبها شىء من الغموض عند أفلاطون ، إلا إذا سلمنا بأن الإله هو الذى خلق النفس الكونية

---

(1) J. E. Raven, Plato's Thought in the Making, Cambridge, University Press 1963, p. 225.

(٢) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٣ .

(٣) انظر : أفلاطون ، طيماوس، ص ٢٠٧ – ١٢ .

(٤) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(5) G. C. Field, The Philosophy of Plato, op. cit., p. 107.

(6) J.E. Raven, Plato's Thought in the Making, op. cit., pP. 248 .

(٧)أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص١٩٩ .

كما يبدو من النص الغامض فى محاورة (طيماوس) ، الذى يقول : "فلما ركّب كل ما بقى من هذين الجوهرين ، قسمه أرواحا تساوى الكواكب عددا ، ووزعها على الكواكب ، واحدة لكل كوكب ، وأصعد الأرواح إليها إصعاده لها على مراكب" (١) . فهل يمكن أن نستدل من هذا النص على أن الإله الصانع هو الذى نفث الروح فى الكواكب ، وبالتالى فى عناصر الكون كله؟ وإن لم تكن الإجابة بالإيجاب ، فإن هذا الإله سيكون على الأقل هو الذى وزع الأرواح على عناصر الكون وأجرامه وكواكبه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع أن نتعرف فى نظرية أفلاطون عن الخلق ، على عناصر مصرية أصيلة غير فكرة التوازن أو الانسجام أو النظام التى أشرنا إليها سابقا ، فمع أن هناك بعض التلميحات الدينية إلى فكرة الخلق من العدم فى مصر القديمة ، إلا أن الاتجاه السائد كان هو القول بوجود مادة أولية قام الإله بخلق الكون والناس عن طريقها ، وفى هذه الحالة ، فإن عملية الخلق هنا تتساوى مع عملية الصنع أو التشكيل عند أفلاطون .

وفكرة النفس الكونية عند أفلاطون ، مستمدة هى الأخرى من التصور المصرى القائل بأن الإله روح تتخذ أشكالا مختلفة ، يمكن لها أن تقيم فى المعبد وتحل فى التمثال(٢) ، كما أن الفكرة التى أشار إليها أفلاطون فى (طيماوس) ، من أن الطبيعة البشرية عاجزة عن تجاوز المعرفة الاحتمالية فى الأمور المتعلقة بالآلهة(٣) ، تعود هى الأخرى إلى أصل مصرى مصدره ديانة آمون Amun ، الذى أشار كهنته إلى أنه ليس فى الاستطاعة معرفة طبيعته الإلهية ، وإلى أن أحدا لايمكن أن يعرف شكله أو طبيعته المكنونة(٤) كما جاء فى نصائح (آنى Ani) : "لاتسل عن شكل الإله " (٥) ، ومثل هذا كثير فى النصوص المصرية القديمة .

---

(١) أفلاطون ، طيماوس ، ص٤١ ، ص٢٤٣ .

(٢) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ، بحث بمجلة كلية الآداب ، العدد (٩) المجلد (٢) مطبعة جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص٢٣ .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(٤) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ، ص٢٣ – ٢٤ ، وقارن :

R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. p. 53 .

(٥) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ص ٢٤ .

وخلاصة القول أن فكرة وجود إله خالق أو صانع هو السبب المباشر وراء ظهور المخلوقات والعناصر الكونية ، هى فكرة مصرية فى صميمها ، مهما أضاف إليها مفكرو اليونان من تفاصيل وأقاموا لها من مذاهب وأنساق فكرية .

٥- فكرة التوحيد والشرك

آلهة البانثينون Panthenon التى انحدرت عن (هوميروس) ، و(هزيود) ، كانت هى الأساس فى ترسيخ فكرة تعدد الآلهة لدى قدماء اليونان ، وحينما تتعدد الآلهة ، فإن الأرض تصبح ممهدة أمام الوثنية Pagansim . وترتبط الوثنية كما يرى "بول تيليش" بالمكان لا بالزمان، ففى الوثنية تتم عملية رفع لمكان معين ، إلى مستوى القيمة القصوى والجلال النهائى ، حيث يكون هناك إله معين ، مقيد بمكان معين ، بجانب - وضد الأماكن الأخرى ، ولهذا فقد لزم أن تكون الوثنية تعددية Polytheistic بالضرورة(١)، وهذا هو ما كانت عليه بالفعل ديانة اليونان فى عصرها الباكر ، فهناك إله معين هو (زيوس) ، يرتبط بمكان معين هو قمة جبل الأولب Olympus ، مع من دونه من آلهة أخرى .

وفى ظل هذه الوثنية التعددية ،كان من الطبيعى أن تنشأ فكرة الصراع بين الآلهة ؛ وفى الإلياذة والأوديسة قصص عديدة لحوادث من هذا النوع بين الآلهة ، وكذلك الأمر فى ثيوجينيا هزيود ، الذى يصور لنا كيف نشب الصراع بين الإله "كرونوس" وأبنائه ، مما دفعه إلى ابتلاعهم جميعا، باستثناء "زيوس" ، الذى نجا بحيلة من "ريا"(٢) . ولا يصعب علينا أن نجد الأصل المصرى للوثنية اليونانية ، فى قولها بالتعدد وارتباطها بالمكان ، وتصويرها لصراعٍ دامٍ يدور بين آلهتها ، فأسطورة "أوزوريس" تتضمن هذه الجوانب جميعا ، وتقدم أنموذجا حيا لها .

وتظل النزعة التعددية سائدة فى الفكر الدينى اليونانى ، إلى أن تظهر بذور التوحيد على يد الفيلسوف الشاعر كسينوفان Xenophanes ، الذى قيل إنه اعتقد فى إله واحد ، كما يتضح من هجومه على آلهة هوميروس ، وسخريته منها سخرية لاذعة(٣) ، بل لقد ذهب

---

(1) P. Tillich, Theology of Culture, op. cit., Pp. 31-6, cf : D. Stewart, Exploring The Philsoophy of Religion, op. cit., Pp. 9-19 .

(2) Hesiod, Theogony, In : Hesiod and Theognis, op. cit.

(٣) ج. بيورى ، تاريخ حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق، القاهرة، د.ت ص١٦ .

إلى ما هو أبعد من السخرية ، حين هدم التراث الدينى المنحدر عن هوميروس وهزيود ، فهما ينسبان إلى أساطير الآلهة كل شىء ، فيتعلم النشء عنهما ، مع أن وصفهما للآلهة مشين ، لأنهما ينسبان إليهما سائر نقائص البشر[١] . وقد أثر عن كسينوفان قوله : "الإله الواحد الأعظم بين الآلهة والناس ، غير مشابه للفانين فى الصورة ولا فى العقل ، إنه يرى كل شىء ويفكر فى كل شىء ويستمع إلى كل شىء ، ويهيمن على الأشياء جميعا بدون أية صعوبة، عن طريق الفكر الذى فى عقله ، ويبقى دائما فى نفس المكان ، فلا يتحرك على الإطلاق، إذ ليس فيما يناسبه أن يتحرك إلى هنا أو هناك ."[٢] وتتجلى عند كسينوفان أيضا ، الفكرة المصرية القائلة بعدم إمكانية إدراك الإله[٣] وهى الفكرة التى أشرنا منذ قليل ، إلى أن أفلاطون قد اقتبسها وطورها فى سياق مذهبه المثالى .

وهذه النظرة التى تقترب من التوحيد الكامل ، المصحوب بدرجة من التنزيه عند كيسنوفان، ستحل محلها نظرة أخرى تتسم بالنسبية عند "هيرقليطس"، الذى أشار إلى العلاقة بين الإنسان والإله بقوله : إن الإنسان طفل بالنسبة للإله ، أى أن علاقة الإنسان بالله تشبه علاقة الطفل بالنسبة إلى الرجل ، وإن أحكم الناس يصبح كالقرد بالقياس إلى الإله ، كما أن أجمل القرود قبيح بالنسبة للإنسان[٤] .

ويستمر تيار التوحيد الذى أسسه كسينوفان لدى پارمينيدس Parmenides ، الذى أخذ عن كسينوفان فكرة التعبير عن الفلسفة شعرا ، فألف قصيدة ملحمية فى الطبيعة ، جمعت بين عمق التفكير المنطقى ، وحرارة التجربة الدينية ، وجمال الأسلوب[٥] ، وهكذا تطرح المشكلة الدينية نفسها من خلال هذه القصيدة التى يقول مطلعها : "حملتنى الجياد إلى أبعد مما كنت أتوق ، لأنها قادتنى إلى طريق الآلهة المجيد ، الذى يهدى المستنير بنور المعرفة إلى سائر المدن" . وما يهمنا هنا أن پارمينيدس قد أفاد من وحدانية كسينوفان هنا ؛ فلم يشر إلى آلهة بصيغة الجمع فى قصيدته ، باستثناء ربة العدالة، ويتسق هذا مع مذهبه الميتافيزيقى

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص٩٥ .

(2) Cornford, Greek Religious Thought, J.M. Dent & Sons, LTD, London 1950,p. 69.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص٩٦-٧ .

(4) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit.

(٥) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٨٣ .

في الوجود ، فالوجود عنده كل واحد ، متجانس ومتماسك وغير منقسم ، وهو ليس أكثر ولا أقل في مكان ، عنه في الآخر ، إن كل شيء مملوء بالوجود، أما الوجود فهو غير موجود[١] . وتستمر هذه النظرة عند قطب آخر من أقطاب المدرسة الإيلية هو "ميليسوس" Melissus، الذى رأى أن الوجود أبدى وغير نهائى وواحد ، لأنه لو كان اثنين لأحاط أحدهما بالآخر[٢] ، ولعل مايتعلق بالألوهية فى هذه الآراء الميتافيزيقية للمدرسة الإيلية ، هو أن الكثرة فى هذا العالم ترتد فى النهاية ، وبالضرورة ، إلى الواحد ، وتكون من نفس طبيعته[٣] ، وهذا مايجعل من الإيلية مدرسة موحِّدة فى اتجاهها العام ، اتساقا مع مبادئها الميتافيزيقية .

أما عن المفكرين الآخرين المنتمين إلى مرحلة ماقبل "سقراط" ، والمعاصرين للإيلية أو المتأخرين عنها، فإننا نجد مزيجا شتى من الآراء الفلسفية حول طبيعة الآلهة : أواحدة هى أم متعددة؟ فالفيلسوف الشاعر إمبادوقليس Empadocles "لايؤمن بإله واحد ، كما يبدو من قصيدته التى تكرر فيها ورود اسم الآلهة بصيغة الجمع .[٤]

أما المرحلة التى تلى هذه ، فتقترن بالثورة الفكرية التى نهض بها السوفسطائيون ، على نحو ما سنبين فيما بعد . وبطبيعة الحال ، ليس لنا أن ننتظر من مثل هذه الثورة إيمانا فى إله واحد أو حتى فى آلهة كثيرة ، وسيكون علينا أن ننتقل إلى سقراط ، كى نلتمس مثل هذا الإيمان .

لقد قيل عن سقراط إنه هو صاحب الثورة الفكرية الشكلية الكبرى فى تاريخ الفلسفة[٥]، وإنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، غير أن مثل هذه النظرة ليست صحيحة على طول الخط ، على نحو مايرى "بنيامين فارنتون B. Farrengton " ، الذى يؤوِّل الثورة

---

(1) K. Freeman, Ancilla to The Pre- Socratic Philosophers, op. cit., Pp. 43-4.

- وانظر أيضا : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص١٣٢ .

(2) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op.cit. p.

وانظر : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص١٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(4) K. Freeman, Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers,op. cit., Pp. 51-68 .

(٥) كارل مانهايم ، الأيديولوجية والطوباوية (مقدمة فى علم اجتماع المعرفة) ، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٨ ، ص ٦٦ .

السقراطية تأويلا مضادا، فحواه أن سقراط لم ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما أشيع، بل أعادها إليها، بعد أن كانت قد أوشكت أن تقر على الأرض ، فقد نبذ سقراط النظرة الطبيعية السابقة عليه منذ طاليس إلى ديموقريطس Democritus ، واستبدل بها صورة متطورة عن النظرة الدينية التي انحدرت من فيثاغورس وبارمينيدس . ومن هنا اهتم سقراط بإقناع الناس بأن عليهم أن يحيوا فوق الأرض ؛ إلى أن تعود أرواحهم إلى السماء فور موتهم(١).

لدى سقراط أفكار هامة في فلسفة الدين سنعود إليها فى غير هذا السياق ، وما يعنينا هنا هو البحث عن فكرتى التوحيد والتعدد عنده ، ونحن لانستطيع أن نجزم بانتماء سقراط لهذا المذهب أو ذاك ، لأنه كثيرا ما كان يتكلم عن الآلهة – خلال معظم أحاديثه مع محاوريه- بصيغة الجمع ؛ هذا إلى جانب روحانيته وتقواه ، التي جعلته كما يلاحظ أصدقاؤه حريصا على عدم الاستخفاف باسم أى إله من الآلهة ، وإذا ما كان مضطرا إلى مثل هذا الاستخفاف، كان يقسم باسم الآلهة فى أمر لايثق بصحته ، فإنه لم يكن يقسم باسم "زيوس" ؛ بل باسم الآلهة المصرية (٢). والحق أن ماتجده عند سقراط إجمالا ، هو حالة من الورع والاحترام الفائق للآلهة ، وعدم الرغبة فى التجديف بها .

وإذا ما انتقلنا من سقراط إلى أفلاطون ، فإننا لا نلقى جوابا شافيا عما إذا كان الإله واحدا أم كثيرا ، ويبدو أن أفلاطون يصل فى هذا الصدد إلى نتيجة كالنتيجة التى وصل إليها من قبل جورجياس Gorgias ، ذلك أننا نراه يقول فى «طيماوس» إن الكشف عن صانع لهذا العالم ، يحتاج إلى بحث شديد ، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته ، فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع (٣) . غير أننا إذا ما استعنا بملكة الاستنباط أو التخمين ، نستطيع أن نحدس أن أفلاطون من الموحدين ، ولكن لاينبغى أن يؤخذ توحيده بمعنى مطابق للتوحيد الذى كان موجودا عند أخناتون مثلا ، على الرغم مما يمكن أن نلحظه من أرومة فلسفية واحدة تجمع بين التوحيدين ؛ فإذا كان هناك إله واحد فى فلسفة أفلاطون ، فهذا الإله الواحد ليس شيئا آخر غير مثال الخير .

---

(١) بنيامين فارينتون، العلم الإغريقى ، جـ١ ، ص٥ ١٠-٦ .

(٢) كورا ميسون ، سقراط ، الرجل الذى جرؤ على السؤال ، ترجمة محمود محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص٣٢-٣ .

(٣) أفلاطون ، طيماوس ، ٢٨ ب .

يشبه أفلاطون في فلسفته الله بمثال الخير ، ويستعين بالشمس في صياغة هذا التشبيه ، فالشمس إله موجود في السماء ، وهي علة رؤيتنا للمحسوسات التي تضيؤها بنورها ، والشمس Helios بوصفها إلها ، هي ابن الخير ، وصلة هذا الابن في العالم المرئي بالبصر والمرئيات ، كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات (١) ، فإذا كانت الشمس إلها ، فمن الطبيعي أن يكون الخير ، وهو الأب ، الإله الأول . حقا، لم ينص أفلاطون على التوحيد بين مثال الخير وبين الإله ، ولكن لا مناص لنا بالضرورة من هذا الاستنتاج (٢).

إن حديث أفلاطون عن إله الشمس في هذا السياق، حديث مصري المصدر ، فإله الشمس (رع) ، كان هو الإله الأشهر في اللاهوت المصري طوال أحقابه التاريخية ، ولم يشتهر بلد آخر بتأليه الشمس ، أو باعتبارها مظهرا لقوة الإله في مراحل لاحقة ، مثل مصر . بل إن و.ج. پيرى ، عندما أراد أن يميز الحضارة المصرية بوصفها الأصل الذي انبثقت عنه مظاهر الحضارات الأخرى في أنحاء العالم ، أسماها "حضارة الشمس" ، وأسمى المصريين "أبناء الشمس" ، فهم الذين نشروا هذه العبادة في أرجاء المعمورة ، كما يوضح هذا في كتابه "أبناء الشمس" (٣)

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الشمس في معرض التشبيه ليس إلا، فإن هذا هو تقريبا مافعله أخناتون في نشيد التوحيد ، قبل أفلاطون بنحو ألف عام ، حين مثَّل للإله الواحد "آتون" بقرص الشمس . ، وإذا كان الإله الواحد الحقيقي عند أفلاطون هو الخير ، فإن هذا أيضا ليس ببعيد عن التصور المصري ، كما يبدو من بعض النصوص المصرية التي تشير إلى أن الإله لم يخلق الشر، ولم يأمر الناس به ، بل لقد نهاهم عن اقترافه ، ولكن الناس هم الذين زاغت قلوبهم ، وأوعزت إليهم بالتنكب عن طريق الخير (٤) .

وفضلا عن هذا التشابه الظاهر في الأفكار ، فإن في رحلة أفلاطون إلى مصر وزيارته لكهنة (أونو) بالذات ، حيث يوجد مهد المذهب الشمسي ، لقرينة ساطعة على أنه قد وجد في

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، العدد ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(3) W. J. Perry, The Children of The Sun, op. cit., Chapter (1) .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ص٢٠٦ ، وقارن أيضا : جون ولسون ، مصر ، في : ما قبل الفلسفة ، فرانكفورت وآخرون ، ص١٢٧ .

المعبد المصرى ، بأناشيده ، وطقوسه ، وكهانه الحكماء تجسيدا حيا ، كما يقول فون در شتاين ، للقوة الميتافيزيقية (١) . وحديث أفلاطون عن مصر لاينقطع ، بل هو يستمر فى ثلاثية "طيماوس Timaeus" وأقريطون Crito وهيرموقراطيس Hermocrates (٢).

ولايقتصر تأثير مصر فى أفلاطون على فكرة الإله الواحد فحسب ، بل إننا سنلمس آثارا أخرى لاتقل أهمية فى سياق هذا البحث ، سواء أكان هذا فى الدين ، أو فى الأخلاق ، أو فى الفن .

٦- الحقيقة والإلهام :

كان الدين يلعب دورا عظيما فى حياة اليونانيين ، فهم يذكرون الآلهة فى كل وقت ، ويسترشدون بها فى كل عمل ، ويقدمون لها القرابين لترضى فى كل مناسبة ، وينصبون لها التماثيل ، ويطلبون من العرافين سؤال الآلهة عن المستقبل ، ويقيمون الأعياد المختلفة فى المعابد والميادين ، وبلغ الأمر بهم أن اتخذوا المعابد داخل البيوت ، وعلى هذا جرت تقاليدهم(٣). صحيح أن عبادة الآلهة عندهم لم تتطلب قيام طبقة من الكهنة بالمعنى الموجود فى الدين المصرى ، لأن الكهنة فى الدين المصرى كانوا أقرب إلى الموظفين الذين يُنتخبون سنويا للقيام بفروض ومهام معينة ، وكان اليونانى يقدم القرابين ويصلى للآلهة بصورة مباشرة ، دون واسطة أو شفيع ، وله مع هذا أن يستشير عرافا أو رائيا كما كان يحدث فى معبد أبوللو فى دلفى مثلا (٤) . وهذا هو ما يهمنا هنا ، حيث أن استلهام الحقيقة من الآلهة ، فيما يتعلق بالمستقبل ، يؤدى بنا ، ولو بطريق غير مباشر ، إلى القول بالمصدر الإلهى للحقيقة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يثبت مبدأ الإلهام Inspiration أو الوحى Revelation ، فنكون بذلك قد اقتربنا كثيرا من المذهب الحدسى Intuitionism فى المعرفة ، كما نقترب أيضا من المذهب القائل بأن الله هو مصدر المعرفة ، وملامح هذا المذهب وعناصره مبثوثة فى آراء الفلاسفة اليونانيين منذ البداية وحتى عصر أفلاطون ، حيث نجد

---

(1) H. Von. Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit.p. 122 .

(2) Ibid. p. 118 .

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، ص١٣٦ .

(٤) تشارلز ألكسندر روبنسون ، أثينا فى عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريحة ، مكتبة لبنان ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ ، ص٩٦-٧ .

هيراقليطس يشير إلى أنه عرف اللوجوس Logos ، أو القانون الأسمى المتمثل في العقل أو في الكلمة ، عن طريق الإلهام ، وهو بذلك يوافق على ماذهب إليه كهنة (دلفى) ، من أنهم كانوا يتصلون بالآلهة ويعرفون الحاضر والمستقبل عن طريق الوحى ؛ ولاعجب فى ذلك ؛ إذ أن هيراقليطس كان كاهنا مثلهم فى معبد أرتميس Artemis ، ويبدو أنه ظل مخلصا لنشأته الأولى، فهو يقول إن الإله فى دلفى لايصرح بل يرمز[1] ، ويقول فى موضع آخر : إن الكاهنة تنطق بالحق بفضل الوحى الإلهى .[2]

وتظهر هذه الفكرة مرة أخرى عند بارمنيدس ، الذى يبين لنا فى قصيدته الفلسفية الباحثة عن الحقيقة ، كيف أن العذارى من بنات الشمس هن اللائى قدن عربته وأرشدنه إلى طريق العدالة [3]. أما إمبدوقليس Empedocles ، فيناجى هو أيضا الآلهة فى قصيدته المشابهة ويستلهمها الحقيقة ،كما يتوسل إلى ربة الشعر أن تلهمه [4] بعض ما لم يجده من الحق . وتظهر هذه الفكرة أيضا عند ثيكوديدس Thucydides الذى آمن بفكرة النبوءات Oracles ؛ أو المعجزات ، التى ارتبطت بالعرافة التى كان يمارسها كهنة الإغريق[5] . ولم يكن سقراط بعيدا عن الإيمان بهذه الفكرة ، وهو الذى ثار ضد الواقعية السوفسطائية ؛ مما جعل البعض يرى فى فكره إنجازا ميتافيزيقيا[6] من الدرجة الأولى ، بل يبدو أن سقراط قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سابقوه فى الإيمان بهذه الفكرة ؛ فقد ذكر أفلاطون وكسينوفون Xenophon وديوجين لايرتوس Diogenes Laertius ؛ أن سقراط كان لديه جنى Daimon يحمل إليه دائما إشارة تبعثها إليه الآلهة ، لتهديه إلى الخير والصواب فى كل الأمور ، وأنه كان فى كل حياته وحتى يوم إعدامه ، يتبع ما تمليه عليه هذه الإشارة الإلهية .[7]

---

(1) K. Freeman, Ancilla to the Pre-socratic Philosophers, op. cit. p. 31.

ونص العبارة فى الترجمة الإنجليزية هو :

"The Lord Whose Oracle is that at Delphi Neither Speaks nor Conceals but indicates" .

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص١٠٤ وانظر أيضا :

K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 31 .

(3) Ibid, p. 41, 42.

(4) Ibid, p. 51.

(5) F. M. Cornford, Greek Riligious Thought, op. cit., p. 141 .

(٦) بنيامين فارنتون ، العلم الإغريقى ، جـ١ ، ص١٠٦ .

(٧) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص١٥٤

أما عند أفلاطون ، فالأمر أوضح كثيرا ، فقد عنى بموضوع المعرفة فى محاورات عدة ، وحاول أن يبين أنواعها المختلفة ، ويرتبها درجات ، حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة[١]. وهو يفرق فى محاورة ثياتيتوس Theaetetus بين المعرفة الحسية والمعرفة الفلسفية[٢] ، وينتهى إلى أن المعرفة الحسية لايمكن أن تؤدى إلى المعرفة اليقينية التى تدرك الوجود ، كما أنها لاتفسر لنا كيف تختلف الأحكام ، فيكون منها الخاطىء والصادق[٣] ، فهى - وإن كانت مطلوبة فى الحياة العملية - إلا أنها لاتكفى لتفسير الحقيقة القصوى[٤]؛ فهذه الحقيقة لاتتم إلا بشىء من الكشف أو الرؤية ، فهى تظهر فى النفس كما ينبثق الضوء من الظلمة[٥] . ويقترب أفلاطون هنا كثيرا ، وفى هذا التشبيه بالذات ، من فكرة الإلهام أو الوحى الإلهى ، بل إنه ليعترف فى محاورة فايدروس Phaedrus بأنه من المؤكد أن هناك شيئا ما ، له قدرة على التنبؤ ، وأن هذا الشىء هو النفس[٦] . ويعترف فى المحاورة نفسها بحقيقة الإلهام ، (أو الهوس) الذى امتازت به كاهنات معبد دودونا ، وعرافة دلفى ، أو السبيل Sibyl ، التى تتلقى الوحى من الآلهة ، وهكذا يكون الوحى الصادر عن الآلهة أسمى من حكمة البشر، كما يذكر أفلاطون[٧] .

ليس ماذكرناه سوى غيض من فيض ، فأفلاطون يتحدث كثيرا عن فكرة الإلهام والنبوءة والمعرفة الحدسية المستمدة من الإلهام . وعلى أية حال ، فإن تصور أفلاطون عن الألوهية غامض إلى حد كبير ، لأنه كان حريصا حين يتحدث عن ذلك الموضوع ، على أن لا يتطرق إلى طبيعة الإله[٨] ، وإن كان يقر بوجوده .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٧٩ .

(٢) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، ص

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٨٣-٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٨٨ .

(٦) أفلاطون ، فايدروس ، أو عن الجمال ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، دار المعارف ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٢٦٣ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٦٦ ومابعدها .

(٨) أولف جيجون ، المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص٣١٥ .

ولكن ما يهمنا هنا في المقام الأول ، هو أنه عترف بقيمة الوحي أو الإلهام مصدرا للمعرفة، كما قال بعض سابقية ، وهذه الفكرة مستقاة من الفكر المصرى القديم كما يمكن أن تبين لنا بعض النصوص الدينية المصرية ؛ وقد لاحظ سيجفريد مورينز كيف أن الديانة المصرية تحتوى على ظواهر يمكن تسميتها إيحاءات أو إلهامات Revelations[1] ، مع أن هذه الإلهامات فى نظره نادرة ، وتوصف بصياغة أدبية Literary Idiom ولكنها مع هذا تتصف بالقوة المادية الشديدة التى تكفى لتجعل منها واقعا محسوسا . ويشير مورينز أيضا ، إلى ماورد فى بعض القصص المصرية من حوار بين الإنسان والرب ، غير أنه يصف الإلهام الكامن وراء هذه الحبكة ، بأنه إلهام أدبى أكثر من كونه تعبيرا عن الإيمان[2] . وحتى حينما يتعرض لقصة الحلم الذى رآه تحوتمس الرابع ملهما إياه العناية بأبى الهول ، فإنه لايجد أن ظاهرة الإلهام هنا تتسم بالوضوح ، ولايرى لها أى دور خلاق فى هيكل العقائد الدينية.[3]

إن مثل هذه النتائج التى توصل إليها مورينز ، لاتجسد الحقيقة بأكثر مما تجسدها نتائج بحوث برستيد ، الذى أشار إلى أن المصرى كان يعتقد فى وحى الإله الكامن فى قلوب كل الناس[4] . والنصوص المصرية نفسها تؤكد ما وصل إليه برستيد ، كما تدلنا على هذا النبوءات المصرية المتعددة ، التى ارتبطت ببعض الكهان والمتنبئين والعرافين ، ولعل أشهرهم هو أمنحتب بن حابو الذى كان يسمى نفسه بشير الإله[5] . ويطول بنا المقام لو استعرضنا النصوص الغزيرة التى تدل على أن الإلهام أو الوحى الإلهى ، كان مرتبطا بالإدراك والمعرفة عند المصريين .

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, Methuen and Co., LTD, Trans. By : A.E. Keep, London, 1973, pp. 31-32.

(2) Ibid, p. 32.

وانظر أيضا : جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص١٦٢-١٦٩ ، حيث تجد ترجمة كاملة لقصة "النبوءة" المصرية . ويقول لوفيفر فى تقديمه لترجمة القصة إنها اتخذت صورة النبوءة، وإن الحاضر والمستقبل قد اختلطا أمام عينى المتنبىء فى هذه القصة .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 33.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٥٦ .

(٥) كريستيان ديروش نوبلكور ، توت عنخ آمون ، ص١١٩ ، وهناك تفاصيل أخرى حول هذا الموضوع فى: فليكوفسكى ، ص ١١٥ ومابعدها ، حيث يعقد مقارنة مهمة بين العراف المصرى أمنحتب بن حابو من جهة ، والعراف اليونانى تيريسياس Tiresias ، من جهة أخرى

٧- العناية الإلهية :

إذا كان الإله موجودا ، وذا طبيعة واحدة ، وهو المصدر الأساسى للمعرفة عن طريق الإلهام، فكيف كانت علاقته بالبشر ؟ بمعنى أصح : هل كانت فكرة العناية الإلهية معروفة لدى اليونان ؟

نستطيع أن نجيب بالإيجاب على مثل هذا السؤال ونحن مطمئنون . ذلك أن هذه الفكرة قد كانت موجودة منذ عصر سحيق فى تأملات الشعراء والفلاسفة ، ففى أنشودة أو ترتيلة Hymn يتهدج بها بين يدى زيوس الشاعر تيرباندر Terpander فى القرن السابع ق.م. يقول: "يامبدأ كل شىء ويا قائد الجميع[1] "ويجىء ثيوجنس Theognis بعده بقرن ، فيذكر أنه ما من إنسان يمكن أن يكون سببا لما يحل به من نعمة أو من نقمة ، فكلتاهما هبة من الآلهة ، ولايوجد إنسان يمكن أن يعلم ما إذا كان عمله سيصير إلى خير أم إلى شر ، ذلك أن من يبحث عن الخير ، غالبا ما يجد الأذى ، فى حين أن من يبحث عن الأذى يجد الخير . وثيوجنس لايكتفى بذلك، بل إنه يسلب الإنسان أية قدرة على المعرفة ، فالأفكار الإنسانية عنده تافهة ، والآلهة فقط هى التى تستطيع أن تتمثل الأشياء جميعا بعقولها ، والنتيجة الطبيعية لهذا ، هى أن الإنسان لايملك إلا أن يصلى للآلهة لأنها هى التى تملك السلطان ، والإنسان بدونها لايملك نفعا ولا ضرا[2] . وهذه الأفكار تؤكد فكرة العناية الإلهية ، إلى الحد الذى تجعل معه الإنسان يعتمد على الآلهة اعتمادا كليا. وقد وردت أفكار من هذا القبيل لدى أرخيلوخوس Archilochus الذى عاش فى القرن السابع ق.م ، فنظر إلى زيوس على أنه سيد السماء الذى يرعى الحق[3] ، وبعده أكد سيمونيديس Simonides أيضا ، أن الإنسان عاجز عن معرفة المصير ، لأن مصير كل شىء بيد زيوس ، والحكمة طبقا لهذا الرأى ، تصبح خارج النطاق البشرى[4].

وإذا ما تجاوزنا التأملات التى وردت لدى المفكرين والشعراء الذين مهدوا لظهور الفلسفة بمعناها الضيق . فلسوف نستطيع أن نجد لدى كثير من الفلاسفة ، استمرارا لتأكيد فكرة

---

(1) F.M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 30.

(2) Theognis, Elegies, in :Hesiod and Theognis, op. cit.

(3) F.M. Cornford , Greek Religious Thought, op. cit. p. 37.

(4) Loc. Cit.

العناية الإلهية ؛ فعند كسينوفان مثلا ، نجد أن الله يرى كل شيء ويفكر في كل شيء ويستمع إلى كل شيء ، وبدون أية صعوبة ؛ يهيمن على الأشياء جميعا ؛ بالفكر الذى فى عقله[١] .

وتتبلور فكرة العناية بصورة أوضح لدى سقراط ، الذى كان يؤمن بعلة عاقلة تدخلت فى تكوين المخلوقات ، كما كان يؤكد أن ما يحدث فى الكون والحياة الإنسانية ، إنما هو من تدبير العناية الإلهية . ويبين لنا كسينوفون ، كيف أن سقراط أخذ يناقش أريستوديموس Aris-todemus ، الذى قتله البرق وهو يستعد للإقلاع فى حملة حربية[٢] ، من أجل أن يقنعه بوجود الآلهة ووجوب تقديسها ، فدعاه أن ينظر إلى المخلوقات الحية ذات الإحساس ، لكى يتبين له أنها لايمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة ، ولايمكن أن تكون ناشئة عن المادة وحدها ؛ وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم ، ويكفى أن ننظر إلى الجسم البشرى ، لندرك كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على أكمل وجه، مما يثبت أنها موضع عناية إلهية سامية . إن العناية الإلهية إذن ، تمتد لتكلأ حياة البشر حتى بعد خلقهم ، ومن هنا كانت عبادة الآلهة وتقديسها، فريضة عليهم .[٣]

وفكرة العناية الإلهية موجودة عند أفلاطون بصورة ملموسة ، فقد آمن بوجود الله ، وأقر صلته بالعالم وعنايته به على أسس فلسفية ، وأوجب وجود الدين فى الدولة ، وأمر باتباع تعاليمه ، وإقامة الشعائر واحترامها[٤] ، ولم تكد تخلو محاورة من محاوراته من الحديث عن الله ، ويمكن أن نستخلص صفات الله من مختلف المحاورات ؛ فنقول أنه عظيم موجود دائم الوجود ، وهو أصل جميع الآلهة ، خيِّر ، ومريد ، وصانع ، وهو أشرف علة ، وفعله بالعقل والتدبير والقضاء[٥] ، أى أنه باختصار لم يصنع العالم فحسب ، بل أداره ودبر نظامه وعنى به .

وإذا ما عدنا الآن إلى الدين المصرى القديم ، فإننا سنجد أن فكرة العناية الإلهية تمثل ركنا هاما فى العقائد المصرية . وإذا ما ضربنا مثلا بالإله الشعبى أوزوريس ، وجدنا مصداقا لهذا، حيث يقول نص من الدولة الحديثة عن أوزوريس : يجرى النيل من عرق أصابع يديه ،

---

(1) Ibid, p. 87.

(٢) انظر مادة : (أريستوديموس) فى : أمين سلامة ، معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص١٥٤ .

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، ص١٢٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٣٠ .

ويهب الناس الحياة من أنفاسه .[١] غير أن هذه الفكرة لم تتخذ شكلها الفكرى الناضج إلا على يد أخناتون . نعم لقد كانت هناك إرهاصات سابقة ، كما وجدنا فى ديانة أوزوريس ، وكما هو موجود فى ديانة آمون ، الذى صوره المفكرون اللاهوتيون على أنه "فرد مطلق خفى ، ولكنه حفّاظ لكل شيء، وحالٌ فى كل شيء ، موجود فى كل الوجود ، فهو رب الكائنات الباقى فى كل شيء"[٢] ، غير أن فكرة العناية الإلهية عند أخناتون ، قد وصلت إلى نطاق عالمى ، خارجة بهذا عن نطاق الإقليمية الضيق ، حيث نادت بإله رحيم فى كل أمره ، محبوب فى كل أمره، تنبسط آلاؤه بانتشار أشعته فى أقطار الدنيا بأسرها ، دون تفرقة فيها بين أبيض وأسود.[٣]

هذه هى أهم الأفكار والقيم الدينية التى كان للمصريين فيها فضل السبق والريادة ، ولايعنى ذلك أننا استقصينا كل مايمكن أن تحويه الأفكار الدينية من عناصر فلسفية ، بل حاولنا أن نبرز أهم العناصر الدالة ، وإن كان قد تبقى شيء ذو أهمية فيما يتعلق بالقيم الدينية ، كعقيدة الحياة الأخرى وخلود النفس مثلا ، فما هذا إلا لأننا قد رأينا أنه أقرب إلى الفلسفة الخلقية منه إلى فلسفة الدين ، مادام الإيمان بخلود النفس كما يقول الأخلاقيون يشكل ركيزة أخلاقية من أهم ركائز الأخلاق ، بل ويؤدى إليها ، كما يرى بعض المفكرين [٤].

وعلى أية حال ، فإننا سوف نعرض لهذه الفكرة مع غيرها من الأفكار ، فى سياقها ، خلال الفصل التالى .

---

(١) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص٥٠

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٣٠٦

(٣) المرجع السابق ، ص٣١١ وراجع النص كاملا فى كتاب عبد المنعم أبو بكر عن أخناتون

(4) Sir Leslie Stephen, an Agnostic's Apology, Watts and Co . London, Second Impression , 1937, p 75

الفصل الثاني

القيم الأخلاقيــة

"أقم العدل لرب العدل"

(نص مصرى قديم)

أولاً : الأصول المصرية – (أخلاق العدل من دين الاعتدال) :

يخبرنا سيجفريد مورينز S. Morenz فى كتابة الرائع العميق (الديانة المصرية) ، أن أفضل تبرير لدراسة هذه الديانة يكمن فى كونها الركيزة الأساسية التى قامت عليها الحضارة المصرية[1]، وعلى هذا تكون دراستنا للديانة المصرية فى الفصل السابق ، بمثابة تمهيد طبيعى للدراسة التى نحن بصددها الآن عن الأخلاق .

ولسنا نريد أن نفيض فى بيان صلة الدين المصرى بالأخلاق ، نظرا لما هو معلوم من وجود صلة قوية بين الدين على إطلاقه ، والأخلاق على إطلاقها ، ففى الأديان الراقية يزداد الوجه الأخلاقى أهمية ، وينظر إلى الإله على أنه مصدر للقيم العليا . وتحض هذه الأديان على تحقيق الحياة المثالية[2] . ولم يكن الدين المصرى بحال بعيدا عن هذا المستوى الراقى ، بل لقد كان هو نفسه مصدر المثل الخلقية العليا كما تجسدت فى "الماعت" (أى العدل أو الصدق أو الحقيقة) خاصة بعد أن قطع الفكر المصرى شوطا بعيدا فى التخلص من سيطرة الطبيعة على فكره الدينى ، واستطاع أن يدرك سر كثير من الظواهر التى كانت مجهولة لديه، مما أدى بتصور الله ، على أنه قوة ، إلى التراجع ليفسح الطريق لتصور جديد عن الله بوصفة مصدرا للقيم ، أو بوصفه الكائن الذى تتمثل فيه كل القيم .[3]

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, Trans. by Ann E. Keep, Methuen & Co. L.T.D. London, 1973, p. 6.

(٢) موريس جنزبرج ، علم الاجتماع ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة مهدى علام ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (١٢٨) ، دار سعد مصر ، القاهرة ، د.ت ، ص٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص٢٤٣ .

لقد ترك الدين المصرى بصماته الواضحة على مظاهر الفكر المصرى القديم من فن[١] وعلم[٢] وإنسانيات ، مثل علم فقه اللغة Philology والفلسفة Philosophy وغيرهما . فنحن نجد مثلا أن الفلسفة المصرية قد بدت مرتبطة بالدين ، إلى الحد الذى جعل مورينز يعتبرها جزءا لايتجزأ من التفكير الدينى ، لأننا لانتحدث عادة - فى رأيه - عن الفلسفة المصرية ، بنفس الطريقة التى نتحدث بها عن الفلسفة اليونانية ، أو حتى الهندية : مع اعترافه فى الوقت نفسه ، بأن العقلية المصرية خلقت وسيطا لغويا A Linguistic Medium مكنها من صياغة العبارات الفلسفية Philosophical Statements [٣] . وربما كانت ملاحظة مورينز هذه صائبة فيما يتعلق بالمرحلة الباكرة من تاريخ الفكر المصرى ، تلك المرحلة التى طلع علينا فيها أول بحث فلسفى فى العالم متمثلا فى المذهب المنفى[٤] ، أى مذهب الإله "بتاح" ، الذى فسر العالم عن طريق الخلق بالكلمة أو اللسان ، بدءا من فكرة خطرت فى القلب (العقل) ، ويبدو فى هذا المذهب أساس دينى واضح لايمكن إنكاره أو تجاهله ، على الرغم من طابعه الفلسفى ، وميله الظاهر إلى التجريد العقلى فى وصف عملية الخلق ، بشكل يكاد يتطابق مع ما جاءت به الأديان السماوية فيما بعد[٥] ، إلى الحد الذى يمكن أن نقول فيه ونحن مطمئنون : إن ذلك مصدر لهذا .

غير أن ملاحظة "مورينز" هذه لاتصدق على سائر مراحل التاريخ الفكرى لمصر القديمة ، ولا تنطبق على بعض الاتجاهات الفكرية التى خرجت عن إهاب الدين ، لتنطلق من أساس إنسانى خالص ، سواء أكان هذا الأساس متمثلا فى الضمير Conscience أو فى الشك الأخلاقى Moral Scepticism أو غير هذين من مظاهر الحياة العقلية المستقلة عن الدين .

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit.,p. 6.

(2) Ibid, Pp. 7-9.

(3) Ibid, p 10.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ حيث يصف برستيد هذا المذهب بأنه أول بحث فلسفى وصل إلينا من العالم القديم ، وينضم إليه فى هذا الرأى عالم المصريات الألمانى الكبير كورت زيته K.H. Sethe (١٨٦٩-١٩٣٤م) ، وكذلك عالم المصريات "جون ويلسون J. Wilson" ، انظر : جون ويلسون ، مصر ، فى ـ ما قبل الفلسفة ، هنرى فرانكفورت وآخرون ، ص٧١ -٢ ، حيث يقول : إن هذا المذهب انصرف إلى أقصى ما استطاع المصرى أن ينصرف ، نحو خليقة توصف بمصطلحات فلسفية ، فهى فكرة انبثقت فى قلب أحد الآلهة ، وقول أمر ، حول الفكرة إلى الحقيقة .

(٥) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ٢٩١ .

وعلى أية حال ، فإن "مورينز" لايصر على رأيه بشكل حاسم ، لاسيما حين يتصدى لدرس الأخلاق المصرية فى صلتها بالدين ، فهو يقر بأن الورع والطقوس Ritual هما جسد الدين المصرى وهما دماؤه(١) . غير أن مورينز ، يمضى إلى أبعد من هذا فى بحثه عن الأسس الدينية للسلوك فى مصر القديمة ، منطلقا من فرضية محايدة ، يسلم فيها بأن علم الأخلاق ليس مطابقا فى هويته للدين ، فهو أكثر من الدين وأقل منه فى الوقت نفسه . إنه يكمن خلف جوهر العادات والتقاليد . ومن هذا المنطلق ؛ فإن "مورينز" يصل إلى أن فلسفة الأخلاق المصرية تشمل أمورا لاتستطيع أن نعزوها دائما إلى الدين(٢) . وهذا هو ما جعله يقرر أن الفلسفة المصرية لم تقف عند مجرد تقديم المتطلبات اللغوية The Linguistic Prerequisites للفكر الفلسفى ، من خلال التكوين الأساسى للغة المصرية ، الذى يفرق بين ماهو موجود وماهو غير موجود(٣) That which is, and that which is not ، فقد قدمت الفلسفة المصرية أيضا أساليب فلسفية تتسم بالأصالة الفكرية(٤) فى طرح المشكلات . والأمثلة على هذا كثيرة كما يلاحظ "مورينز" ، الذى يعود فى مواطن أخرى فيجنح إلى ترسيخ الفكرة الشائعة المطروحة القائلة بارتباط الفكر الفلسفى المصرى بالدين ، بشكل يجعله مجرد محصلة له على طول الخط ، فهو لم يتحرر من أسره قط(٥) . وكأن "مورينز" قد اعتبر الأمثلة التى لمسها بنفسه شاهدة على استقلال الفكر المصرى عن الدين فى بعض المراحل ، ليست إلا استثناء يؤكد القاعدة ، دون أن ينفيها أو يلغيها إلغاء تاما .

وما نريد أن نخلص إليه هنا ، هو أن الفلسفة المصرية القديمة - والفلسفة الخلقية من بينها - نشأت فى الحقيقة تحت مظلة الدين وخرجت من عباءته ، ولكن هذه النشأة الدينية ليست مبررا على الإطلاق لوسم الفلسفة المصرية بسمة دينية أو كهنوتية Theological جامعة مانعة ، ذلك أن نصوصا كثيرة ، سنورد بعضها بعد قليل ، استطاعت أن تفلت من أسر الدين، لتصطبغ بالصبغة الإنسانية العقلية الخالصة .

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 110.

(2) Loc. Cit.

(٣) راجع ما سبق أن كتبناه عن نظريات الخلق المصرية ص ٩٨ ، من هذا الكتاب .

(4) Ibid, p. 10.

(5) Ibid, p. 11 .

وربما كان الأثر الأعظم للدين المصرى على الفلسفة الخلقية المصرية ، قائما فى الروح الفكرية العامة ، وليس فى الصبغة الكهنوتية الجامدة . لقد رأينا فى الفصل السابق كيف أن الروح العامة السائدة فى الدين المصرى كانت هى روح الاعتدال أو التوسط ، أو المحافظة على المستويات ، بحيث لايطغى أحدها على الآخر وينحرف بها إلى تطرف فكرى أو روحى لاينسجم مع الشخصية المصرية ، التى تنفر من كل ما هو غالٍ فى الدين وفى الفكر على السواء .

انتقلت هذه الروح من الدين إلى الأخلاق ، فتحول الاعتدال فى الدين ، إلى عدل فى الأخلاق. صحيح أن العدل فى الفلسفة الخلقية المصرية يعود بجذوره إلى الدين ، لأن "الماعت"– وهى الإلهة التى تجسد العدل– كانت ابنة الإله رع Re[1] . ولكن المعنى الفلسفى "للماعت" لم يظل كما هو على نشأته الأولى ، بل تطور واتسع حتى أمكن له فى النهاية أن يكتسب استقلالا نسبيا عن الدين . ونظرا للأهمية البالغة التى تمثلها "الماعت" فى الفلسفة الخلقية المصرية ، بوصفها معبرة عن اتصال الاعتدال الدينى بالعدل الأخلاقى ، فسوف نقف وقفة ، نرصد فيها نشأة مفهوم "الماعت" وتطوره فى الفكر الخلقى المصرى .

الماعت والعدل الأخلاقى :

تعود فكرة "الماعت" ، إلى أصول دينية ، فالإلهة" ماعت كما أشرنا ، كانت ابنة للإله الشمسى "رع" ، ولو أن الأمر وقف عند هذا الحد ، لكانت "الماعت" مجرد كيان إلهى فى نسق لاهوتى ، على شاكلة التاسوع ، أو الثامون ، ولأصبحت مشابهة بذلك للإلهات اللوائى نجدهن فى الأنساق اللاهوتية ، مثل "تفنوت Tefnut "ونوت Nut فى تاسوع هليوبوليس . غير أن الأمر مع "ماعت" يختلف كثيرا ، إذ أن اللاهوت المصرى القديم ينص على أن "ماعت" لم تكن مجرد ابنة لرع ، بل كانت غذاءه وشرابه[2] . وفى هذه المعادلة الرمزية التى تمثل الإله وهو يتغذى على العدل والحق ، تكمن الخصيصة الخلقية الأساسية فى الديانة المصرية ،

---

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٦٠ ومابعدها . حيث يرد المؤلف الفلسفة الخلقية المصرية القائمة على مبدأ العدل المتمثل فى "ماعت" ، إلى الديانة الشمسية المتمثلة فى رع . وإذا كان لأوزيريس مكان فى أخلاق العدل المصرية ، فهو مكان طارىء نشأ فيما بعد ، حسبما يرى برستيد .

(2) M. Lurkar, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. "Ma' at".

بشكل يجعلنا نقول : إذا كانت الأخلاق المصرية دينية ، فالدين المصرى كان - وبشكل أشد- أخلاقيا .

إن المشكلة الأساسية التي تواجهنا ، بادئ ذى بدء ، هى تحديد المعنى أو المضمون المحدد للماعت : أمضمون خلقى هو فى الأساس ؟ أم مضمون دينى ؟ أم تراه يقوم على دلالات ميتافيزيقية معينة تشمل الدين والأخلاق كليهما ؟

والحق ، أننا لانجد إجابة متفقا عليها من جمهرة الباحثين فى علم المصريات ، وإن كانوا فى معظمهم يميلون إلى الجمع بين هذه المعانى ، فتصبح "الماعت" حينئذ ممثلة للنظام Order والتوازن أو الانسجام Balance فى الكون[١] Universe ، وفى هذا تكمن الدلالة الميتافيزيقية لها ، كما أنها تمثل أيضا القانون Law والعدالة Justice على الأرض[٢] ، وإلى هذا الرأى يذهب برستيد[٣] ، وتلميذه جون ويلسون J.A. Wilson الذى يرى أن "الماعت" كانت تعنى العدالة ، أو الحق ، أو سواء السبيل ، أو النظام ، أو التساوق ، أو الجماعية ، وفى إطار من صيغة التساؤل ، يبحث ويلسون إمكانية ترجمة "الماعت" إلى هذه المفاهيم جميعا[٤]، دون أن ينتهى إلى رأى حاسم فى هذا الموضوع الشائك ، الذى تشتبك فيه الميتافيزيقا بالثيولوجيا بالفيلولوجيا بالإيتيمولوجيا Etymology[٥] . والحق أننا بإمكانياتنا الحالية المتاحة ، لن نستطيع أن نصل إلى رأى فصل فى هذا الموضوع ، وربما كانت خير السبل للوصول إلى حد أدنى من الفهم لطبيعة "الماعت" ، هى أن نلجأ إلى الاستعراض التاريخى لنشأة هذا المفهوم فى الفكر المصرى القديم .

من العسير أن نحدد بداية تاريخية لظهور مفهوم "الماعت" فى كل من الديانة والفكر الأخلاقى المصرى على السواء . ويخبرنا "برستيد" أن أول ظهور ناضج إلى حد ما ، لمفهوم "الماعت" فى المجال الخلقى ، كان مرتبطا بعصر الأهرامات ، وأن الكلمة نفسها كانت قد

---

(1) A. Rosalie David, The Ancient Egyptians, : Religious Beliefs and Practices, Rout Ledge and Kegan Paul, 1982, p. 43.

(2) Loc. Cit.

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص١٥٧ .

(٤) جون ويلسون ، مصر ، فى : ماقبل الفلسفة ، فرانكفورت وآخرون ، ص١٠١ .

(5) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 10.

انحدرت من الأزمان الغابرة السابقة على ذلك العصر . وتصادف أن كان فى عصر الأهرامات مفكرون خلقيون من الشخصيات العظيمة ، حاولوا الرجوع ببصرهم إلى الوراء ليجيلوا أنظارهم فى الماضى البعيد ، حيث يشرفون على مشهد عميق من حياة الإنسان الأولى . ولعلهم كانوا فى أثناء قيامهم بهذا ، يتلمسون فى الظلام طريقة للوصول إلى التعبير الأمثل عن آرائهم فى النظام البشرى ، على أن يكون هذا التعبير متضمنا سر تلك الأعمال العظيمة التى ورثوها عن أسلافهم السابقين . وقد انتهى بهم الأمر إلى العثور على بغيتهم التى ينشدونها فى التعبير عمّا يساورهم ، بكلمة واحدة جامعة ، حوت فى ثناياها سائر معانى السمو والرفعة فى الحياة البشرية . وكانت هذه الكلمة هى "الماعت" ، التى تعد من أقدم التعابير المعنوية المتعددة المعانى ، التى وصلت إلينا من كلام الإنسان القديم ، فدلت بذلك على الحق والعدل والصدق ، وانتهى الأمر بأن مُثِّلت هذه المعانى جميعا فى لغة المصريين الأقدمين ، بهذه الكلمة الواحدة : "ماعت" .

ويضيف برستيد قائلا : إن هذه الكلمة كانت تستعمل أولا لأداء معنى واحد فقط ، هو الحق، بمعنى الصواب ، كما نستعمل نحن فى هذه الأيام كلمة صواب فى العلوم الرياضية والأخلاقية جميعا (١).

وفى بداية عصر الدولة القديمة ، أخذ معنى "الماعت" يتسع تدريجيا حتى صار يشمل دلالات فلسفية أكثر تنوعا ، فلم تكن "الماعت" تعنى نقيض الباطل فقط ، بل تعنى نقيض الخطايا الخلقية بوجه عام أيضا . وفى أثناء الألف الثالث قبل الميلاد، بدأ المفكرون المصريون يجدون فى "الماعت" مايعبر عن الأمور التى جاءت وليدة التجارب القومية ، التى كان لها أثرها فى حياة الأمة . ومع أن هذه الكلمة العظيمة لم تفقد شيئا من دلالتها على صفات الإنسان الخلقية الشخصية ، فإنها صارت تعبر أيضا فى نظر عقول رجال الفكر فى الدولة القديمة ، عن معنى النظام القومى ، أى النظام الخلقى للأمة ، والكينونة القومية التى تسير تحت سلطان إله الشمس(٢) ، الذى يتغذى بدوره على "الماعت" ، أى أنه – إذا أردنا تعبيرا مباشرا – لايستطيع أن يستمر بدونها .

ولا يخفى ما يشير إليه هذا التصور الرمزى من دلالة أكيدة على أن الآلهة نفسها كانت تخضع للعدالة ،وهو معنى سيتضح فى فقرة لاحقة. ولاغرابة إذن فى أن نجد أن

---

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٥٦ .

الفرعون نفسه كان خاضعا للماعت ، ففى نصوص الأهرام أدلة قاطعة لاتقبل الشك ، كما يرى بريستد، على أن معايير العدالة والحق ، كانت أقوى من سلطان الملك نفسه ، فقد جاء فى أحد النقوش : "لاتوجد سيئة اقترفها الملك بيبى"[١] ، بل إن الآلهة أنفسهم ، لم يكونوا بمعزل عن الخضوع للماعت ، كما تدل بعض النقوش الأخرى[٢] ، مما يوحى بأن الماعت أصبحت تمثل القانون الكونى الشامل ، الذى ينطبق على سائر الموجودات ، بشرا كانوا أو آلهة . ومن هنا كانت أهمية هذا القانون وقداسته فى حياة المصريين ، حتى لقد بدا أن اللاهوت نفسه ما كان له أن يستمر ، لو لم يقم على مفهوم الماعت ، كما يبدو من بعض النصوص التى تبقت من الدولة الوسطى ، ولعل أهمها هذا النص الذى يقول على لسان الإله : [٣]

سأذكر لكم الأفعال الأربعة التى فعلها قلبى (عقلى) من أجلى .. لكى يفحم الشر ..

لقد أنجزت أفعالا أربعة فى غيابة الأفق .

لقد خلقت الرياح الأربع لكى يتنفس منها كل إنسان كزميله ، إبان حياته . وذاك (أول) الأفعال .

لقد خلقت مياه الفيضان العظيمة لكى يكون للفقير حق فيها كالعظيم . وذاك (ثانى) الأفعال .

لقد خلقت كل إنسان مثل غيره من الناس . ولم آذَنْ لهم بأن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت . وذاك (ثالث) الأفعال .

لقد خلقت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكى تقدم القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذاك (رابع) الأفعال .

ولانحتاج هنا إلى دليل ، لنعرف أن هذا النص يكشف عن مفهوم المساواة فى بساطة ووضوح ، ويعلق "ولسون" عليه قائلا : إن العبارتين الأوليين تعنيان أن الهواء والماء متاحان بالتساوى للناس على اختلاف درجاتهم ، والتشديد على حقوق الناس فى المياه ، فى بلد

---

(١) المرجع السابق ، ص١٤١ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) جون ولسون ، مصر ، فى : ما قبل الفلسفة ، هنرى فرانكفورت وآخرون ، ص ١٢٧ ، (بتصرف يسير فى الصياغة لمعالجة هنات الترجمة) .

يعتمد رخاء الإنسان فيه على حصوله على حق عادل من مياه الفيضان ، وتكون السيطرة على الماء فيه عاملا أساسيا في تحكم الواحد في الآخر ؛ هذا كله يعني وجود تكافؤ أساسي في الفرص . وتكشف العبارات التالية في النص عن أن الفوارق الاجتماعية ليست جزءا من خطة الله ، وأن على البشر وحدهم تحمل هذه المسئولية . وهذا إصرار واضح على أن المجتمع المثالي مجتمع متساو من كل وجه ، والعبارة الأخيرة من النص تلفت نظر البشر إلى الغرب ، حيث الحياة الخالدة ، وتحثهم على خدمة الله بالتقوى والفضيلة ، لكي يستحقوا ثواب الآخرة ، وتشير هذه المعاني إلى تغيرات مهمة في هذه الفترة ، فقد أصبح العالم الآخر ديمقراطيا ، فللناس كلهم أن يتمتعوا بالخلود، بعد أن كان الخلود مقتصرا على الملك وحده في الفترة السابقة (١).

ونحن لا نصادف "الماعت" بلفظها هنا ، وإن كنا نصادفها بروحها . فكأن الإله وقد خلق الناس طبقا لمبدأ العدل ، لم يكن في وسعه إلا أن يساوي بينهم من سائر الوجوه ، خضوعا منه "للماعت" .

لقد تطورت "الماعت" إذن ، حتى أصبحت تعني نوعا من المساواة أو الديمقراطية بين البشر، وهي في هذا لم تبتعد كثيرا عن أصلها اللغوي الذي كان يعني فيما يقترح "ولسون" شيئا محسوسا كالاستواء ، أو التساوي ، أو الاستقامة ، أو الصحة ، أو غير ذلك من المعاني المتشابهة . ثم تطور بها الأمر إلى أن أصبحت مجازا ، بمعنى الخلق القويم ، أو الفضيلة ، أو الحق ، أو العدالة(٢) . وقد أدى هذا الاتساع في مفهوم "الماعت" ، دون أن تفقد شيئا من دلالتها الأصلية القديمة ، إلى أن تصبح مقابلة للفوضى باعتبارها النظام أو التوازن ، والظلم باعتبارها العدل ، والزيف باعتبارها الحق . (٣) والآن ، كما لاحظنا في النص السابق ، نجد أنها قد اكتسبت بعدا آخر ، هو في جوهره سياسي - اجتماعي ، من حيث إن "الماعت" هي المساواة المطلقة بين بني البشر .

في هذا التطور الذي لحق بمفهوم "الماعت" ، فامتد ليشمل مجالات اجتماعية وسياسية ، يهمنا أن نستخلص تطور الدلالة الخلقية بالذات .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٧-٢٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٩ .

(٣) جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص١٥٧ .

لقد اقتصرت الدلالة الخلقية للماعت منذ نشأتها الأولى ، على المعنى الشخصي للأخلاق ، بوصفها أمرا شخصيا خاصا بالفرد ، فكانت تدل على الخلق القويم في الأسرة أو في البيئة التي تحيط بالإنسان مباشرة[1] ، حين كان المبدأ الخلقي محصورا في نطاق العلاقة الراقية المهذبة التي تربط الفرد بأسرته وأقاربه الأدنين ، ثم ظل هذا النطاق يتسع ، ليشمل الجيرة والأقارب ، ثم الأباعد ، إلى أن استطاع أن يشمل المجتمع كله ، بعد أن أتيح للحكومة المركزية أن تضم شتات القرى والمقاطعات في كيان اجتماعي سياسي واحد .

وتعكس النصوص المتبقية عن كبار الحكماء ، في شكل نصائح مزجاة إلى أبنائهم ، بعض مظاهر هذا التطور ، لأن جانبا كبيرا منها في البداية ، كان يدور حول موضوع الأسرة ، بحيث بدا المثل الأعلى الخلقي كامنا في التراحم والتواد الذي يربط أعضاء الأسرة جميعا ، خاصة بين الأب والابن . وإنا لنجد من هذه النصوص ما أُلِّف ليزكي جمع شمل رب الأسرة بأولاده، ويحض عليه ، ومنها ما ألف ليؤكد له استمرار صحبته لهم ولزوجته دنيا وآخرة . وقريب من هذا الاتجاه ، ما بدا من حرص الأبناء على اتخاذ مثواهم بالقرب من مثوى آبائهم، أو في مقابرهم بالذات ، وهذا يعني الرغبة الأكيدة من الآباء والأبناء جميعاً، في أن يكونوا في صحبة دائمة ، أو هو يعني كما ذكر أحدهم : "رغبة الابن في أن يرى أباه كل يوم ، والرغبة في أن يكون معه في موضع واحد " . وإذا كانت مجموعات التماثيل قد جمعت أحيانا بين الشخص وأبويه وابنه وابنته ، فإن الأنصاب قد ذهبت بروح الألفة والاتصال العائلي ، إلى ما هو أوسع مدى من ذلك، بحيث جمع النصب الواحد بين الأربعين والخمسين من أفراد العائلة ، يكون في مقدمتهم والدا المتوفى ، وإخوته وأخواته ، الذين يحرص على أن يشركهم معه في مباهج حياته الأخروية، وفي حفلاته العائلية ، حرصه على إشراك زوجته وأولاده .[2]

وقد ظل هذا البعد الأسرى للدلالة الخلقية للماعت قائما عبر العصور، بجانب ما جد من دلالات ، حين أصبحت الماعت هي النظام الخلقي للعالم[3] بأسره فيما بعد ، ثم امتد سلطانها ليصبح في أعلى سلم القيم . وكأن الماعت قد أصبحت تعني نظاما من القيم العالمية ،

---

(١) المرجع السابق ص١٥٧-٨ .

(٢) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم في مصر القديمة ، ص٦٥ .

(٣) جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص١٥٧ .

كما يرى برستيد ، بحيث أصبحت الماعت هى بداية الطريق التى قادت المصريين إلى عقيدة التوحيد السامية[1] .

وإذا كان الطابع الدينى هو الذى خلع على الماعت شيئا من هذه المضامين ، كما رأينا فى النص السابق الذى يشير إلى أن الإله خلق البشر متساوين ، فإن هذا ليس كل شىء ، لأن مفهوم المساواة لم يكن رهنا بالنصوص الدينية وحدها ، إذ أننا نعثر عليه أيضا فى تعاليم "مرى كارع Meri Kare "(٢١٣٣-٢٠٥٢ ق.م)، وهو أحد ملوك الأسرة العاشرة فى حنن نسو Henen nesu (اهناسيا) ، هذه التعاليم التى تلقاها الملك عن أبيه ، والتى نجد فيها : "إياك أن ترفع من شأن ابن العظيم على ابن الوضيع ، بل اتخذ لنفسك الرجل من أجل كفاءته"[2].

ففكرة المساواة هنا بعيدة عن أى طابع دينى ، إنها دنيوية تماما ؛ وهى فى الوقت نفسه تكمل ما جاء فى النص الدينى ، وتتواصل معه ، من حيث إن كلا المصدرين مستمدان من روح الماعت .

وحينما تطورت الديانة الأوزيرية فى فترة الانتقال الأولى ، لتصبح هى ديانة الشعب التى عن طريقها تتحقق المساواة فى الخلود ، كان لابد لمثل هذا التطور من أن يكتمل فى ظل "الماعت". صحيح أن الإله أوزيريس كان هو الإله القاضى فى الدار الآخرة[3] ، ولكن "ماعت" كانت هى المبدأ الذى على أساسه تتم هذه المحاكمة ، فقد كان يوضع قلب المتوفى ، وهو ماثل أمام أوزيريس قاضى الآخرة ، فى كفة الميزان ، بينما يوضع رمز الماعت فى الكفة الأخرى ، وهو ريشة النعام ، التى عبر بها المصريون عن هذا الرمز المقدس .

وقد لاحظ برستيد أن فكرة المحاكمة الأخروية التى آمن بها المصريون – قبل قرون عديدة عن ظهور فكرة الحساب الأخروى فى الأديان السماوية – كانت تمهيدا لظهور المسئولية الخلقية لأول مرة فى التاريخ .[4] فطبقا لهذه الفكرة أصبح كل إنسان مسئولا عما يفعل، لأنه سيحاسب فى الآخرة (فمن يفعل خيرا يره ، ومن يفعل شرا يره) .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٦٨ .

(3) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Osiris. cf : A.R. David, The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices) op. cit. p. 111.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص١٣٩ .

ولن تكتمل أمامنا سائر الجوانب المتعلقة بمبدأ العدل الاخلاقى فى الفلسفة المصرية القديمة، إلا بالإشارة إلى ماتمّ فى الدولة الحديثة ، وبالتحديد خلال الثورة الأخناتونية ، التى قلبت ظهر المجن لكثير من الآلهة المصرية ، إلى الدرجة التى مُحيت معها سائر أسماء الآلهة؛ خاصة تلك التى بدت وكأنها تتعارض مع هذه الثورة التوحيدية ، كما محيت النقوش والكتابات التى ذكرت الآلهة بصيغة الجمع ، لأنها تشى بالتعدد الذى قامت هذه الثورة لتتخلص منه. ومما له دلالة خطيرة فى هذا الصدد ، أن "ماعت" كان لها فى هذه الثورة دور بارز ، بل لقد رفعها أخناتون إلى مرتبة سامية ، حين وصف نفسه بأنه : الذى يعيش فى الماعت .(١)

وإذا كان أخناتون قد احتفظ بالماعت أساسا لتوحيده ، فإن هذا يتسق تماما مع احتفاظه بعناصر أخرى من الفكر الفلسفى الدينى القديم ، فقد كانت وحدة الإله الخالق قائمة – بشكل أو بآخر – فى مذهبى أونو ومنف القديمين ، حين رد أصحاب كل مذهب من هذين المذهبين ، الوجود بأربابه وناسه وبقية كائناته ، إلى خالق واحد دعوه فى أونو باسم آتوم Atum بمعنى الأتم المتناهى ، ودعوه فى منف باسم بتاح Ptah ، ربما بمعنى الفتاح أو الخالق.

وقد تلاقت فكرة هذين المذهبين ، مع فكرة المناداة بإله أكبر للدولة التى استقرت فى عصر بداية الأسرات ، وترتب على التقائهما ، أن تحدثت متون متفرقة من الدولة القديمة ، عن إله وصفته بأنه مطلق – ورب الأبد – ورب الكل – وإله عظيم لايدرك اسمه ، وسيد فرد(٢).. إلى آخر هذه التسميات التى تشير إلى بذور التوحيد الأخناتونى ، ولو بصورة غير صريحة . وقد استمر هذا التيار التوحيدى قائما فى الدولة الوسطى ، حين نُظر إلى إله الشمس باعتباره إلها خالقا ، وإلها أكبر فى آن واحد(٣) ، بل إن اسم آتون Atun نفسه ، الذى اتخذه أخناتون علما على التوحيد، يعود إلى أصول قديمة ، فقد بشر به بعض الراغبين فى التجديد خلال الأسرة الثامنة عشرة (٤) .

إذن ، فقد اختار أخناتون من تراث الفكر الدينى الفلسفى ، أرقى عناصره وأكثرها ملائمة للتوحيد الجديد فى صيغته الناضجة ، ولقد كان مفهوم "الماعت" من أهم تلك العناصر .

---

(١) فليكوفسكى ، أوديب وأخناتون ، ص٥٧ .

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٣٠٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص٣٠٥-٦ ، حيث يورد المؤلف تفاصيل كثيرة عن بذور التوحيد السابق على أخناتون فى الفكر الدينى المصرى .

(٤) المرجع السابق ، ص٣٠٧-٨ .

الاتجاهات الأخلاقية في الفكر المصرى :

أما وقد استعرضنا أهم الجوانب والدلالات الفلسفية والخلقية لمفهوم الماعت ، فقد بقى أن نلقى بنظرة شاملة على الفلسفة الأخلاقية المصرية ، لنتعرف فيها على اتجاهاتها وممثليها . وفى هذا الصدد يمكننا تمييز اتجاهين أساسيين ، أولهما واقعى عملى ، وثانيهما مثالى صوفى، إن صح التعبير .

١- الاتجاه الواقعى :

لقد مر وقت كان النجاح المادى في الحياة العملية ، يعتبر فيه معيارا للأخلاقية المصرية ، ولاسيما فى تلك الفترة المبكرة من عصر الدولة القديمة ، حيث كان من المألوف عبادة النجاح ، مادام فى النجاح فائدة للجميع ، وما دامت الأهرام والأضرحة المعتنى بها ، تمثل رموزا بارزة لما في النجاح الدنيوى من قوة باقية . إلا أن تلك الحال لم تدم ، فقد انهارت الدولة القديمة أمام تيار جارف من الفوضى ، وانجرفت قيم المكانة الاجتماعية ، والملكية ، فى تيار طاغ من الثورة العارمة [١] .

ويعلل ولسون هذا الانهيار ، بتفشى اللامركزية ، وشيوع الاتجاه الفردى الأنانى ، الذى كان فى تصاعد طيلة أيام الدولة القديمة . فلما اضمحلت السيطرة المركزية الواحدة ، عمت الفوضى فى البلاد، متمثلة فى سعى كل جماعة للاستئثار بالسلطة ، وانعكس هذا على طبقات المجتمع كافة[٢] . وفى ظل هذه الفوضى، ثبت للمصريين أن القيم الأخلاقية التى أعلت من شأن النجاح المادى ، هى المسئولة عن ذلك الضياع ، وهذا هو ما يعبر عنه برستيد بقوله إن القيم بدأت تتحول من الاعتماد على العوامل الظاهرية الخارجة عن شخصية الإنسان، إلى الاعتماد على القيم النفسية الباطنة ، فلم يعد بناء الأهرامات الضخمة والقبور الباهظة ، هو الوسيلة المثلى لضمان الخلود ، بل لقد أصبح هذا الخلود رهنا بشىء ما وراء ذلك المظهر المادى. وبمعنى أصح ، أصبح مرهونا بالفضيلة . وبذلك بزغ فجر عقيدة خلود الروح لأول مرة على عقول البشر ، باعتبار الأبدية ، أمرا يحصل عليه الإنسان بالروح ، لا بالجسد[٣] .

---

(١) جون ولسون ، مصر : فى (ماقبل الفلسفة) ، فرانكفورت، وآخرون ص١١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، وانظر أيضا : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ﺣـ١ ، ص١٤١ - ٢ .

(٣) جيمس هنرى ، فجر الضمير ، ١٦٣ .

ولكن مثل هذه النتيجة ، التى كانت تمثل جوهر الفكر الخلقى المثالى فى مصر ، لم تتوطد نهائيا إلا بعد مخاض أليم ، سادت فيه موجة من الأخلاق المادية النفعية التى كان أهم ممثل لها هو "نفرحتب Nefer Hotep . وسوف نقف قليلا لنوضح معالم الاتجاه الخلقى المادى عند هذا المفكر .

نفر حتب وتأسيس معيار اللذة :

سبق أن ذكرنا أن فكرة "الماعت" كانت هى المعيار التى يسوس المرء به حياته ، ومن هذا الاعتبار فهى معقولة ومفيدة فى أن(١) أى أنها ذات نفع عملى . ولكن هذا لايلغى الجانب السامى لها على المستوى الخلقى ، فقد بقيت نصوص يشير فيها بعض المفكرين إلى مثل هذا الجانب . يقول أحدهم : "كنت واحدا ممن يحبون الماعت ويكرهون الإثم ، لأننى أعرف أن ارتكاب الإثم هو من كراهة الله".(٢)

على أن تلك النظرة النفعية العملية إلى فكرة "الماعت" ، لم تكن هى وحدها الممثلة للاتجاه المادى فى الأخلاق المصرية : فهناك اتجاه مادى أشد صراحة وسفورا ، أسس أصحابه الأخلاق على معيار اللذة . وطبقا لهذا المعيار ، بدأ الناس يتشككون فى القيم القديمة ، حتى تلك القيم التى انبثقت عن الماعت ، لم تسلم من الشك . واشتدت موجة الشك حتى شملت أيضا حكم القدماء ، وشخصيات الحكماء المقدسة ، مثل إيمحُتب Imhoteb وحرددف Hor-Dedef ، أى أن الشك ، فى هذا التيار المادى ، انصب على كل ماهو معنوى أو مثالى من القيم الاخلاقية ، ومن النماذج الأخلاقية الرائدة جميعا .

لم يكن نفرحتب هو الوحيد الذى يمثل هذا التيار المادى فى الأخلاق المصرية ، بل لقد سبقته ، وعاصرته أيضا ، محاولات مماثلة ، سنختار من بينها النص التالى (٣) ، الذى نجهل اسم صاحبه :

تذهب الأجيال من الناس

وتبقى أخرى

منذ عهد الذين كانوا من قبلنا

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit.,p. 123 .

(2) Ibid, Pp. 122-123 .

(٣) برستيد ، فجر الضمير ، ص١٧٦-٨ ، وقد وجد هذا النصُّ المجهول المؤلف ، على جدار مزار قبر الملك أنتف Antef أو «إنيوتف Inyetef» ، من ملوك الأسرة الحادية عشرة (حوالى سنة ٢١٠٠ ق.م)

والآلهة الذين وجدوا فى غابر الزمان
والذين يرقدون فى أهرامهم
وكذلك الأشراف والمبجلون
قد رحلوا
ودفنوا فى أهرامهم
وأولئك الذين بنوا مزارات لقبورهم
فإن أماكنهم أصبحت كأن لم تكن
تأمل ماذا جرى فيها
لقد سمعت إيمحتب وحرددف
وهى كلمات لها شهرة عظيمة مثل أقوالهم
تأمل مساكنهم هنالك
فإن جدرانها قد تهدمت
وأماكنها قد أصبحت لا وجود لها
كأنها لم تكن قد وجدت قط
ولم يأت أحد من هناك
ليحدثنا كيف حالهم
وليخبرنا عن حظوظهم
لتطمئن قلوبنا
إلى أن نرحل نحن أيضا
إلى المكان الذى رحلوا إليه
شجع فؤادك على أن ينسى ذلك
وابتهج باتباع رغبتك
وأنت على قيد الحياة
وضع العطور على رأسك
وارتدِ ملابس من الكتان الرقيق

وضمخها بالعطور العجيبة

فهى أشياء الإله الأصلية

وزد كثيرا فى مسراتك

ولاتجعلن قلبك ييتئس

واتبع ماتشتهى وما يطيب لك

وهيئ شئونك على الأرض

حسبما يمليه عليك قلبك

إلى أن يأتى يوم مغيبك

حينما لايسمع صاحب القلب الساكن نعيهم

ولا الذى فى القبر يصغى للعويل

اغتنم التمتع باليوم السعيد

ولاتجهدن نفسك فيه

اصغ لم يأخذ إنسان متاعه معه

ولم يعد إنسان ثانية ممن رحلوا إلى هناك !

هاهنا نجد فلسفة خلقية جديدة تقوم على أساس مادى أو نفعى ، حين تجعل من اللذة الحسية معيارا للحياة المرتجاة .

وربما يكون هناك اتجاه مادى أو نفعى آخر فى الفكر الأخلاقى المصرى القديم ، يعزوه بعض علماء المصريات إلى الشذرات القليلة التى تبقت من حكيم قديم مثل حرددف ، الذى ينتمى إلى الأسرة الرابعة . فنحن نطالع فى هذه الشذرات . "هيئ منزلك فى مدينة الأموات، وخصص مكانك فى الغرب" ، ففى مثل هذه الأقوال يكمن المعيار الخلقى الذى يربط السعادة والفلاح فى الأخرة ، بجودة التجهيز الجنازى على أننا لانستطيع أن نوافق ببساطة ، على إدراج هذه النزعة التى تعلى من شأن الحياة الأخرى على حساب الحياة الدنيا ، ضمن التيار النفعى أو المادى فى الأخلاق[1]

لم يكن غريبا إذن أن نجد صاحب النص السابق يسخر من حرددف نفسه ، فشتَّانِ ما بين مادية حرددف المدَّعاة : التى تربط الفلاح الأخروى بحجم المحتويات المادية للأثاث

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 128

الجنازى، وبين مـادية صاحب هذا النص ، التى تخرج الحياة الأخروية تماما من حسـابها ، فتتحرر بهذا من علائق الدين ، لتنتمى مباشرة إلى ميدان الفلسفة . إنها مادية ساذجة قادت إلى مادية أعمق ، وبذرت بذور الشك فى عقول كثير من مفكرى العصر .

لقدكان انهيار القيم المادية فى الدولة القديمة ذا تأثير مزدوج ، فقد أدى ذلك من ناحية إلى قيام تيار شكّى يحاول أن يجد بديلا للقيم المنهارة ، من منطلق الشك فى سائر القيم الماضية والحاضرة . وقد كان معيار اللذة ، والاستمتاع بمباهج الحياة وملاذُّها الحسية على الخصوص ، هو النتيجة المباشرة للشك فى قيم الأخلاق الرفيعة ، المنبثقة عن "الماعت" ، والمرتبطة بالمحكمة الأخروية بين يدى أوزيريس . ومن ناحية أخرى ، أدى انهيار القيم القديمة على المدى البعيد ، إلى قيام تيار مثالى إنسانى، كما سنعرف فيما بعد .

ينتمى نفرحتب إلى التيار الأول ، وربما كان النص الذى تبقى لنا منه ، أقل كمالا من النص السابق ، فقد ضاعت بعض فقراته وتمزقت بعض أسطره ، ومع هذا فهو قادر على أن يكشف لنا عن فلسفة صاحبه الخلقية . يقول النص (١) :

كيف يرقد هذا الأمير العادل ؟!

إن المصير العادل قد نزل به

والأجيال من الناس تموت

منذ زمن الإله رع

وتحل مكانها أجيال أخرى

إن رع يشرق بنفسه فى الصباح الباكر

ويغرب أتوم ليستريح فى «منو»(*)

---

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص١٧٩-٨١ .

(*) «منو» تعنى - كما أوضح سليم حسن - جبل الغرب حيث تغيب الشمس ؛ انظر هامش ص١٧٩ من المرجع السابق ؛ وقد ورد فى بردية «آنى Ani» إله باسم «منو Menu (Amsi)»، انظر:

The Book of the Dead, trans. by : W. Budge, Bell Publishing Company , N.Y., p. 188 .

والرجال تلقِّح .. والنساء يحملن
وكل أنف يستنشق الهواء
والإصباح يأتى .. ويلدن كثيرا .

احتفل باليوم المرح يا أيها الوَلد المقدس
وضع أحسن العطور كلها عند أنفك
وتيجان البشنين على كتفيك وحول نحرك
وأختك (حبيبتك) التى تسكن فى قلبك
تجلس إلى جانبك
اجعل الغناء والموسيقى أمامك
واترك ظهريا كل شىء كريه
ولاتذكر إلا ما يبهج نفسك
إلى أن يأتى يوم الوصول إلى البر
فى الأرض التى تحب الصمت

لقد سمعت كل ما حدث
لأولئك ..
فبيوتهم قد نهبت
ومكانها لا أثر له
كأنها لم تكن بالأمس قط
منذ زمن الإله
وأولئك السادة ..

أتريد أن تغرس لنفسك شجراً محبوبا
على شاطىء بِركَتَيْكَ

لتجلس روحك تحته

ولتشرب من مائها ؟

أشبع رغباتك كلها

وأعط الخبز لمن لا حقل له

وبذلك تنال اسما طيبا

المستقبل ، ويبقى إلى الأبد

أولئك الذين كانت لهم مخازن غلال

فضلا عما كان لديهم من الخبز للقربان

(داهمهم الموت)

وكذلك (داهم) من لم يكن لديهم شيء من ذلك

فاذكر أنت (ذلك) اليوم

حينما تُجَر (فى الزحافة الجنازية)

إلى أرض ...

فاتبع رغباتك كلها

فلا يوجد إنسان يعود ثانية !

فى هذا النص ، الذى استفاد من سابقه كثيرا ، إلى درجة ترديد بعض العبارات كما هى ، نستطيع أن نلمس بيسر ، كيف أن حالة الشك التى بدأت تفرض نفسها مع نهاية الدولة القديمة ، قد بدأت تتبلور فى شكل مذهبى ، يضع القيم ونمط الحياة فى المجتمع القديم ، موضع تساؤل [1] وشك ، بل إنه ينبذها تماما [2] ليحُل محلها قيما جديدة ، تعتمد – كما هو الحال عند نفرحتب – على معيار اللذة . وكما هو واضح ، نجد أن نفرحتب قد توصل إلى هذا المعيار عن طريق عملية استدلال منطقى Deduction؛ قوامها أنه مادامت مسألة النعيم الأخروى

---

(1) A.R. David, The Ancient Egyptians : Religious Bliefs and Practices, op. cit., Pp. 91-92.

(2) Ibid. p. 92-93.

عير يقينية تماما ، لأن أحدا لم يعد من (هناك) ليخبرنا بصحتها ، فالنتيجة المنطقية هى أن يصرف الإنسان جل اهتمامه إلى حياته الدنيا ، فيغتنم ما يستطيع اغتنامه من ملذات ، بدلا من أن يبفق عمره ويبدد أمواله هباء ، طمعا فى سراب ، وسعيا وراء وهم .

ويعتمد الاتجاه الخلقى المادى ، لا على الاستدلال العقلى المنطقى فحسب ، وإنما أيضا على مايمكن أن نسميه بتراكم الخبرة – ونجد أنفسنا هنا أمام المعيار البراجماتى ، بالمعنى المعاصر، لأول مرة فى التاريخ الفلسفى – فقد لمس مفكرو ذلك الوقت ، بخبرتهم وتجاربهم ، ومن خلال خبرة الآخرين أيضا ، أن السعى إلى الخلود، وتكريس الحياة من أجل غاية وهمية هى الدار الآخرة : معيار خلقى فاسد، والدليل المادى الحى على فساده، هو أن مقابر الأسلاف وبيوتهم التى أنفقوا فيها جهدهم ووقتهم ، تهدمت واندثرت كأن لم تغنَ بالأمس ، وفوق هذا ، لايوجد أى دليل حسى أو عقلى على أنهم– عوضا عن هذا – يتمتعون بحياة هانئة فى الآخرة ، هذا إذا كانوا قد بُعثوا– أو سيبعثون– أصلا . إذن فلابد من أن تكون منظومة القيم القديمة عبثا فى عبث ، ومضيعة للوقت ، وإهدارا لمباهج الحياة بدون مقابل .

إن جذور هذا التيار النفعى تضرب بعيدا فى التاريخ إلى نهاية الدولة القديمة ، حيث عكف المفكرون على وصف حالة التفسخ [1]التى سادت البلاد مع انحلال هذه الدولة ، فى مسحة من التشاؤم والقلق . وقد ظلت هذه النزعة التشاؤمية Pessimism سائدة طوال فترة الانتقال الأول [2] ، حيث تجلت على أوضح ما يكون فى بعض النصوص المهمة ، مثل تحذيرات إيبوور Ipuwer وحوار "كاره نفسه" ، أو كاره البشر ،أو المتعب من الحياة [3] ، كما يحلو للبعض أن يسميه ، وغيرها من النصوص .

وعلى أية حال ، فإن هذا التيار الارتيابى المتشائم ، قد أدى إلى عدة نتائج فكرية خطيرة ، كان على رأسها بزوغ مذهب المنفعة فى الأخلاق ، وهو المذهب القائم على ربط السعادة باللذة الحسية العاجلة فى الحياة الدنيا . وحتى إذا كانت هناك ضرورة توجب اتباع الفضيلة والإحسان إلى الآخرين ، فإن هذا لايكون إلا من منطلق نفعى خالص ، كما لاحظنا فى ختام

---

(١) سير آلن جاردنر ، مصر الفراعنة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص١٣٠-١ .

(2) T. G. H. James, An Introduction to Ancient Egypt, Britich Museum Publications Limited, London, 1979. p. 101.

(3) A. R. David, The Ancient Egyptians; Religious Beliefs and Practices, P. 92.

نص نفرحتب الذى يدعو إلى الفضيلة ، لا لكى يخلد الإنسان عن طريقها فى نعيم الدار الآخرة- لأن هذه الدار أصبح وجودها موضع شك - وإنما لكى يكتسب الإنسان ذكرًا حميدا ويترك مآثر باقية ؛ يخلد من خلالها اسمه على ألسنة الأحياء .

وقد تكون قيمة نفرحتب الأساسية ، كامنة فى إيجاده لهذه الصورة المعدلة أو المهذبة من النفعية الأخلاقية ، هذا من ناحية ، وفى فصله الأخلاق عن الدين ؛ من ناحية أخرى .

بقى الآن أن نلقى نظرة فاحصة إلى أهم الآثار الفلسفية الأخرى لمدرسة الشك فى الفكر المصرى القديم .

الاتجاه العدمى فى الأخلاق :

انهار الكمال[١] المصرى القديم تحت معاول الشك ، وترتب على انهياره وجود تيارات عدة، تمثل أحدها فى التيار النفعى الذى لمسناه عند نفرحتب ، حين دعا إلى أخلاق نفعية ، وعرّف السعادة بأنها اللذة الحسية . ومع أن هذه الأخلاق تعبر عن نفعية حسية غالية ، إلا أنها فى النهاية تعبر عن أخلاق إيجابية ، على الرغم من أنها تولدت عن الشك . وفى النص التالى سنجد أخلاقا تولدت هى الأخرى عن الشك فى القيم القديمة شكا تاما ، ولكنها لم تحاول أن تقيم أخلاقا بديلة ، فكان أن اكتفت بهدم القيم ، أو على الأقل بوصف ماهى عليه من تفسخ وانهيار[٢]، ثم استسلمت يائسة لهذا الواقع الأخلاقى المتردى ، فكان الخلاص بالموت هو سبيلها الوحيد، وفى هذه الحالة ، نكون بإزاء أخلاق تشاؤمية من الطراز الأول . وخير نموذج لهذا الاتجاه هو النص الذى ضاع اسم صاحبه ، وأصبح معروفا فى كتب المصريات باسم : "حوار كاره البشر" ، أو "كاره نفسه" . ويجرى النص على النحو التالى :

انظر، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الطير فى أيام الصيف ، عندما تكون السماء حارة.

انظر ، إن اسمى ممقوت أكثر من مقت مصايد السمك ، فى يوم صيد تكون السماء فيه حارة.

---

(١) انظر : عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص١٦٦ ، حيث ينبهنا المؤلف إلى أن هناك كتابا مصريا كان يدعى كتاب "الكمال" ، فقد أشار "خيتى بن دواوف" إلى هذا الكتاب فقال لابنه : "إذا قرأت فى نهاية كتاب (الكمال) ، وجدت هذه العبارة" .

(2) A. R. David, Religious Beliefs and Practices op. cit., p. 93 .

حيث يرى المؤلف أن هذه النصوص كانت وصفا لحالة التفسخ السائدة فى الأسرتين السابعة والثامنة .

انظر ، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الطيور فوق شجر الصفصاف المملوء بالإوز .

انظر ، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الصيادين على شواطىء المستنقعات بعد الصيد.

لمن أتكلم اليوم ؟

الإخوة سوء ، وأصدقاء اليوم ليسوا جديرين بالجد

لمن أتكلم اليوم ؟

فالرجل المهذب يهلك ، والصفيق الوجه يذهب فى كل مكان

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن سَمْحَ الوجه قد صار بائسا ، وصار الخيِّر لايُحفل به فى أى مكان .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الذى كان يظن أنه يثير الغضب بأخلاقه الشريرة ، يُسَرُّ منه الناس جميعا ، رغم أن خطيئته فظيعة .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الناس يسرقون ، وكل إنسان يغتصب متاع جاره

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الخائن صار أمينا ، ولكن الأخ الذى يأتى (بالأمانة) صار عدوا

لمن أتكلم اليوم ؟

لايوجد رجل عادل ، وقد تركت الأرض لأولئك الذين يرتكبون الظلم .

إن الموت أمامى اليوم

كالمريض الذى أشرف على الشفاء

وكالذهاب إلى حديقة بعد المرض

إن الموت أمامى اليوم

كرائحة بخور المُرِّ، أو كالجلوس تحت الشراع

فى يوم شديد الريح

إن الموت أمامى اليوم

كرائحة زهرة السوسن ، أوكجلوس إنسان

على شاطىء السكر

إن الموت أمامى اليوم

مثل مجرى الماء العذب ، ومثل عودة الرجل من سفينة حربية إلى داره

إن الموت أمامى اليوم

كسماء صافية ، ومثل رجل يصطاد

طيورا لايعرفها

إن الموت أمامى اليوم

كمثل رجل يتوقف لرؤية بيته بعد أن أمضى سنين عدة فى الأسر

إن الذى هنالك

سيقبض على المجرم كإله حى

ويوقع عقاب السوء على من اقترفه .

إن الذى هنالك

سيقف فى سفينة الشمس

ويجعل أحسن القرابين هناك تقدم للمعابد

إن الذى هنالك

سيكون رجلا عاقلا غير منبوذ

مصليا لرع حينما يتكلم .

ليست القيمة الأخلاقية لهذا النص ، كامنة فحسب فى مجرد تجسيده للتيار التشاؤمى أو العدمى ، الرافض لقيم عصره ، فالنص لا يكتفى بمجرد الرفض ، أو بمعنى أصح يرفض القيم السائدة لأن هناك قيما أخرى يؤمن بها ، ويتمنى لها أن تسود . ولكن مثل هذه القيم غائبة ولا أمل فى إرجاعها ، ومن ثم ، فإن كاره نفسه (أو كاره البشر) ، ينطلق فى عدميته من أساس لايمكن أن نصفه بأنه سلبى رافض فحسب ، لأن وراء السلب ، أفكارا أخرى موجَبة،

وتصورا ضمنيا لما ينبغى أن يكون . ولكن الواقع جعل مثل هذا التصور يبدو مستحيلاً استحالة تامة ، ولذا فقدت الحياة قيمتها ، وأصبح الموت هو الخلاص ، فمن يدرى ؟! لعل القيم الغائبة عن هذه الحياة الدنيا ، تكون موجودة هناك فى الحياة الأخرى، فيتحقق العدل المنشود، وتسود القيم المبتغاة . إذن فالحياة الإنسانية عند "كاره البشر" لايمكن أن يُبرّر استمرارها ، إلا على أساس أخلاقى ، فإذا فقدت هذا الأساس ' كانت جديرة بالاستغناء عنها.

إن هذه النظرة الخلقية ، العميقة فى إنسانيتها ، هى التى جعلت نص "كاره البشر" يبقى حيا إلى اليوم، قادرا على أن يمس أنبل ماهو إنسانى فينا .

ولنتأمل كيف وقف كاتب غربى من القرن العشرين – ليس علم المصريات مهنته –أمام هذا النص الرفيع ، يقول هذا الكاتب ، وهو جون جاردنر J. W. Gardner ، بعد أن أورد مقتطفات من النص : "إن مقت الكاتب لحاضره ، وحنينه الجارف Nostalgia لعصر أكثر عدلا ونظاما وطيبة ، يشدنا بوصفه إحساساً معاصرا تماماً ، مع أن النص لم يكتب فى هذا القرن العشرين ، بل كتبه إنسان يتأمل فى الانتحار منذ آلاف السنين"[(١)]

وإلى جانب ما فى حوار "كاره نفسه" من نزعة خلقية تشاؤمية ، نلاحظ أيضا مظهرا من مظاهر التيار الارتيابى الذى لمسناه عند نفرحتب ، غير أن نفرحتب يصل من خلال الشك ، إلى تأسيس معيار خلقى جديد، هو معيار اللذة ، بينما يصل كاره نفسه الى نتيجة مؤداها أن الحياة غير جديرة بأن تعاش ، مادامت قد فقدت أساسها الاخلاقى ، بالمعنى الاجتماعى للكلمة. ومن ناحية أخرى ، فنحن نجد أن الشك عند نفرحتب ، قد امتد إلى الحياة الأخرى ، وبالتالى فقد امتد إلى جوهر الدين ، فنص نفر حتب يثير الشكوك حول صحة التصورات الدينية المتعلقة بالاعتقاد فى حياة خالدة فى العالم الآخر ، ومن ثم فهو يدعو إلى تأسيس دعائم حياة سعيدة ، هنا فى عالمنا الأرضى ، بدلا من أن نقبع فى انتظار وهم اسمه : نعيم الدار الآخرة . ويقوم هذا الشك على أساس أن أحدا من الموتى ، لم يعد من القبر ، ليخبرنا عن ذلك العالم الآخر ونعيمه ، كما أن حواسنا وعقولنا لاتستطيع أن تخبرنا بشىء عنه ، وإذا كان من الوهم الاعتقاد بوجود أى عالم آخر ؛ سوى عالمنا الأرضى ، وأى نعيم آخر سوى نعيم الحياة الدنيا .

القيمة العظيمة لآراء نفرحتب ، ولنشيد عازف القيثارة المتقدم عليه ، تكمن بالضبط فى أنهما يدعواننا للمرة الأولى ، دعوة صريحة ومنطقية، إلى أن نلتفت إلى تنظيم شئوننا على

---

(1) J. W. Gardner, The Individual and Today's World, op.cit., Pp. 109-110 .

الأرض ، بدلا من انتظار الحياة الآخرة[١]. وربما كان هذان النصان من أبرز النصوص الدالة على ظهور الإلحاد فى مصر القديمة .

أما عن النزعة الارتيابية فى حوار "كاره نفسه" ، فهى لاتمتد لتشمل الحياة الآخرة ، لأن العدل المأمول فى الحياة الآخرة ، ظل هو البديل عما فى هذه الحياة الأرضية من فساد أخلاقى ، وربما كان هذا هو شعاع الأمل الوحيد ، الذى يخترق ظلمات اليأس الكابية ، التى خيمت على روح "كاره نفسه" .

إن النزعة الارتيابية الخلقية فى مصر القديمة ، كانت بمثابة عصر التنوير En-lightenment الذى أشرق نوره فى سماء الفكر المصرى ، فعلم الناس كيف يفكرون ويتأملون وينتقدون ؛ بدلا مما كانوا قد درجوا عليه فى الماضى : وهم يسلِّمون ويتقبلون ويوافقون . ويكفى أن الشك فى البعث والحياة الأخرى ، الذى توهجت شرارته فى عقول المصريين لأول مرة ، قد نهض على أساس منطقى ، هو نفسه الذى نهضت عليه التيارات المعاصرة المتشككة فى الحياة الآخرة . فإذا كان المصرى القديم قد أنكر هذه الحياة ، لأنه لايوجد دليل مادى أو عقلى عليها ، فالتيارات المادية والارتيابية المعاصرة ، لاتمضى إلى أبعد من هذا[٢] ، ذلك أن الشك الأخلاقى فى مختلف العصور، يرتبط غالبا بالثورة على أخلاق الدين التى تعد بنعيم أخروى[٣] عوضا عما قد يلاقيه الإنسان المؤمن فى حياته الأولى ، من كدٍّ وعناء . وهذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن ما يكسبه العقل بالشك ؛ يخسره الدين[٤]، ولعل خير تصوير لما خسره الدين إزاء موجة الشك الخلقى، يتمثل فى هذه العبارة التى يقول فيها شاكٌّ مصرى قديم : "لوكنت أعلم أين يوجد الإله لقدمت له قربانا".[٥]

---

(١) جماعة من الأساتذة السوفييت ، موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، مراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ، ط٣ موسكو ١٩٧٩ ، ص٥٥-٦٠ .

(2) Mouni Sadhu, Meditation (An outline for Practical Study), Wilshire Book Company, California, 1907, p. 116.

Cf : Miguel Onamuno, Perplexities and Paradoxes, Trans. by : Stuart Gross, Philosophical Library, New York, 1945. p. 114 .

(3) V. Afanasyev, Marxist Philosophy, (A Popular outline) Progress Publishers, Moscow, 2nd Edit., 1965 p. 334.

(٤) سلامة موسى ، تراث مصر الفكرى والفلسفى ، فى : تراث مصر القديمة ، مجموعة مقالات لجماعة من الكتاب ، المقتطف ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص٩٨ .

(٥) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٢١٠ .

لا شك في أن الدين المصرى قد تراجع أمام مد الحس العقلاني النقدي، الذى خلقته موجة الشك هذه ، ولم يكن التيار المادى هو المظهر الوحيد لهذا الكسب العقلي أمام الدين ، بل لقد تجلى هذا الكسب أيضا في تيار آخر مضاد، هو التيار المثالي . فلنقف قليلا لنفحص أهم ملامح هذا التيار .

٢- التيار المثالي وممثلوه :

أدى انهيار القيم القديمة كما رأينا ، إلى قيام موجة من الشك ، تمثلت في أفكار "عازف القيثارة" ، ونفرحتب من بعده ، ثم أخذت شكلها العدمى فى نص "كاره نفسه" . غير أن هذا لم يكن هو الأثر الوحيد الناجم عن انهيار تلك القيم ، إذ قد نجم عن ذلك الانهيار تيار آخر مثالي ، يحاول أن يؤسس قيما إنسانية رفيعة ، تعيد إلى المجتمع تماسكه ، وإلى الإنسان المصرى إنسانيته . وقد تمثل هذا التيار في نصوص عديدة ، سنختار منها مايصلح لتجسيد الأفكار الأساسية في هذه المثالية الخلقية .

عنخو ونقد الانحطاط الخلقي :

ترتبت على موجة الشك السالفة – وربما واكبتها أحيانا – موجة أخرى حادة تعبر عن الروح النقدية الحرة ، التى نظرت حولها ، فوجدت المثل العليا منهارة ، والفضائل منبوذة ، والقيم متردية، فأخذت على عاتقها أن تنتصر للفضيلة ، وتقف فى وجه الانحطاط الخلقى وقفة إيجابية .

كانت هذه الموجة تضع نصب أعينها – وهى تحاول أن تقف فى وجه الشر والرذيلة– أن تعيد لأخلاق العدل والفضيلة رُوَاءها ، على أساس من النظرة المثالية التى تجعل من الخير غاية في ذاته ، ولم لا ؛ وقد أصبح المصرى يعى تماما ، فى ذلك العصر ، أن الله نفسه لم يعد يكترث بالقرابين ؟! حيث أصبحت فضيلة الرجل الفقير الذى يمثُل بين يدى الإله بريئا من الآثام ، أكرم عند الله ، من الثور الذى يقدمه الغنى الظالم قربانا له .(١)

كانت هذه هى الروح الجديدة التى انطلق منها المثاليون الأخلاقيون فى مصر . ولنبدأ بأولهم، وهو عنخو ، أو "خع – خبر – رع – سنب Kha-kheper-re- seneb" إذا أردنا اسمه المصرى الكامل . ولعل من الأفضل أن نترك أنفسنا فى البداية لنص عنخو ، ثم ننظر بعد ذلك إلى ما يتضمنه من أفكار خلقية فلسفية : (٢)

---

(١) المرجع السابق ، ص١٦٩ .

(٢) نقلنا النص عن برستيد . انظر : المرجع السابق ص١٩١-٢ .

وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص٢٨٤-٦ ، غير أن ترجمة النص في هذا الكتاب مشوشة ، وتفتقر إلى الانضباط اللغوى

"ليتنى كنت أعرف صيغا للكلام لايعلمها أحد ، وأمثالا غير معروفة ، أو حتى أحاديث جديدة لم تذكر (من قبل) ، أى خالية من التكرار ، لا ذلك الكلام الذى جرت به الألسن ، منذ زمن بعيد مضى ، وهو ماتكلم به الأجداد" .

"إنى أقول هذا بحسب ما قد رأيت ، مبتدئا بأقدم الناس ، إلى أولئك الذين سيأتون من بعد .. إن العدالة قد نُبذت ، وأخذ الظلم مكانه وسط قاعة المجلس ، وخطط الآلهة انتُهكت حرمتها وأهملت نظمها ، والبلاد صارت فى هم ، والحزن عم كل مكان ، وصارت المدن والأقاليم فى عويل ، وكل الناس صاروا على السواء يرزحون تحت وطأة الظلم . أما الاحترام فإن أجله قد انتهى . وعندما أريد أن أتحدث عن ذلك كله ، تنوء أعضاء جسمى بحمله ، وإنى لفى يؤس من أجلى قلبى المحزون ، وإنه لَمؤلم أن أهدىء روعى من جهته ، ولو كان قلب آخر لتصدع ، ولكن القلب الشجاع يكون فى الملمات رفيقا لسيده . ليت لى قلبا يتحمل الألم ، فعندئذ كنت سأركن إليه ، فتعال إذن ياقلبى لأتكلم إليك ، ولتُجبْنى عن كلامى ، وتفسر لى ماهو كائن فى الأرض .. إنى أفكر فيما قد حدث ، إن المصائب تقع اليوم ، ومصائب الغد لم تأت بعد ، وكل الناس لاهون عن ذلك ، مع أن كل البلاد فى اضطراب عظيم ، وما من إنسان خال من الشر ، فجميع الناس على السواء يقترفونه ، والقلوب مفعمة بالحزن ، فالآمر والمأمور صارا سواسية ، فقلب كل منهما راض بما حصل ، والناس على الشر يستيقظون صباح كل يوم، دون أن تنبذه القلوب ، فهى اليوم على ما كانت عليه بالأمس ، فلا يوجد إنسان عاقل يدرك ، ولا إنسان يدفعه الغضب إلى الكلام ، والناس تستيقظ فى الصباح كل يوم ، لتتألم . إن مرضى ثقيل وطويل ، والرجل الفقير ليس له حول ولاقوة ، لينجو ممن هو أشد منه بأسا ، وإنه لمؤلم أن يستمر الإنسان ساكتا على الأشياء التى يسمعها ، ولكنه مؤلم أيضا أن يجيب الإنسانُ الرجلَ الجاهل."

وقد يقال - لأول وهلة - أين المثالية فى مثل هذا النص المتشائم[1]، المتباكى على الفضيلة والخير ؟ هذا السؤال صحيح شكلا ، فنحن لانجد أفكارا إيجابية مباشرة يمكن أن نصفها بالمثالية ، غير أن النظرة المتعمقة ، تكشف الروح المثالية الكامنة فى هذا النص ، فلماذا يتباكى عنخو على انهيار العدالة ؟ لاتوجد إجابة أخرى ، غير رغبة عنخو الأصيلة فى أن تعود العدالة إلى سيرتها الأولى ، وتأخذ مجراها . ولماذا يتألم عنخو من تفشى الظلم فى قاعات المجالس ؟ لا لشىء إلا لأنه يريد أن ترتفع كل أنواع الظلم عن كاهل الإنسان . ولماذا يبتئس عنخو من صمت الناس على ما يرونه من انحطاط خلقى وتفسخ فى القيم ؟ لا لشىء إلا لأنه

---

(1) An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 102 .

يريد الناس أن ينهضوا من سباتهم ، ويدافعوا عن القيم الإنسانية النبيلة ، التى أوشكت أن تلفظ أنفساسها تحت وطأة الفساد الخلقى القائم . ولماذا يحتج عنخو على ما أصاب الفقير من جبروت الغنى؟ لالشيء إلا لأنه يريد للناس أن يعودوا سواسية ، كما خلقتهم الآلهة .

إن نص عنخو هذا ، وثيقة فكرية خطيرة ، من حيث إنها تصور لنا أن المفكرين الأخلاقيين المصريين ، لم يقتصروا قط على تصوير ما هو كائن ، بل لقد اشرأبُّوا بأبصارهم صوب ماينبغى أن يكون ، ولئن كان نص "عنخو" لايرسم لنا معالم هذه الصورة بشكل مباشر ، فإن مفكرا أخلاقيا ومصلحا اجتماعيا آخر – من أولئك الذين يصفهم "برستيد" بأنهم حملة أقلام لإعلان حرب مقدسة لنصرة العدالة الاجتماعية – ألا وهو الحكيم "إيبور Ipuwer" ، يسد هذه الثغرة .

لقد تطورت المثالية الخلقية ، من حالة الكمون التى وجدنا فيها بذور هذه المثالية فيما وراء السطور التى خطها يراع "عنخو" ، إلى حالة الوضوح والتحديد، التى سنلمسها لدى مفكرْين خلقيين مُهمَّيْن هما "إيبور" و"نفر رحو Nefer- rohu" أو نفرتى Neferti كما صحَّحه مورينز.

اليوتوبيا الخلقية لدى "إيبور" و"نفر رحو" :

يبدأ نص إيبور البداية الوصفية نفسها التى بدأ بها عنخو ، فنراه يصور حالة الانحطاط الأخلاقى التى آلت اليها البلاد ، بنغمة أسيانة ممزوجة بروح الرفض والاحتجاج(١):

"إن قوانين قاعة العقل قد أُلقى بها ظهريا ، فصارت تدوسها الناس بالأقدام فى المحال العامة ، والفقراء يفضُّونها على قارعة الطريق ، الرجل يُذبح وهو بجانب أخيه ، فى حين أن أخاه يتركه لينجو بنفسه .. انظر : إن كل أصحاب الحرف لا يقومون بأى عمل ، وأعداء البلاد يفقرونها فى حرفها ... انظر: إن الذى يحصد المحصول لايعرف عنه شيئا ، ومن لم يحرث الأرض يملأ أهراءه .. انظر : إن الذى لم يكن يملك زوجا من الثيران صار الآن صاحب قطيع منها .. انظر : إن الذى لم يكن يملك غلالا ، صار الآن صاحب مخازن من القمح . إن العدالة موجودة فى البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العزوف .. إن السرور قد مات ولم نعد نتذوقه ، ولا يوجد فى الأرض إلا الانين الممزوج بالحسرات .. إن العظيم والخفير كليهما صار يقول ليتنى كنت ميتا ، ويقول الصغار ليتنا لم يَعُلنا أحد

---

(١) راجع النص فى : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٢٠٨-١٢ ، والنص الذى يورده برستيد ملخصا ، يفى هنا بالغرض .

ومتنا قبل هذا . ليت الناس يفنون ، فلا يحدث حمل ولا ولادة ، وليت البلاد تخلو من الغوغاء، حتى يقُضى على الشجار .. ليتني كنت رفعت صوتي (من قبل) ، حتى كنت قد أنقذت نفسي من الألم الذي أنا فيه الآن ، فالويل لي ، لأن البؤس عم في هذا الزمان" .

وحتى هنا ، يبدو " إيبور" متفقا مع سابقيه من المتشائمين ، والراغبين في الخلاص بالموت، صحيح أنه ينقد الأوضاع المتردية ، من موقف المصلح الاجتماعي والداعية الأخلاقي في الوقت نفسه ، ولكنه حتى الآن لم يقدم لنا بديلا عمّا هو كائن ، أي أنه اقتصر فقط على مجرد الرفض والشجب والاستنكار ، إلى آخر هذه المواقف الخلقية السلبية . ولكن الجزء التالي من حديث "إيبور" هو الذي يكمل لنا فكر الرجل حيث أخذ خياله الفلسفي يتصور يوتوبيا متواضعة ، ولكنها – فيما نعلم – أول يوتوبيا في تاريخ الفكر الإنساني ، يقول "إيبور" في يوتوبياه ، التي قامت على تصور حاكم مثالي :

".. فهو يطفيء اللهيب ، ويقال عنه إنه راعي كل الناس ، ولايحمل في قلبه شرا ، وحينما تكون قطعانه قليلة العدد ، فإنه يصرف يومه في جمع بعضها إلى بعض ... ليته عرف أخلاقها في الجيل الأول ، فعندئذ كان في مقدوره أن يضرب الشر ، وأن يمد ذراعه ضده . فأين هو اليوم ؟ هل هو بطريق المصادفة نائم (حتى الآن) ؟ .. انظر : إن بأسه لايُرى" .

هذا هو الجانب الإيجابي في يوتوبيا إيبور المتواضعة، فالإصلاح الخلقي عنده لايستقيم إلا في وجود الحاكم العادل ، أو على رأي "بريستد" الحاكم الأمثل ، الطاهر ، النقي الخيِّر المقاصد، الذي يعز عشيرته ويحميها ، ويسحق الأشرار ، ولأن "إيبور" قد عبر عن يوتوبياه هذه بين يدي الملك الحاكم في ذلك الوقت ، فإن بريستد يجعله رائد التبشير في تاريخ الإنسانية ، قبل أن يظهر أنبياء العبرانيين بحوالي ١٥٠٠ سنة[١] ، كما يشبه به الحكيم "ناثان Nathan" الذي واجه الملك "داود David (ت٩٦٢ق.م)"[٢] فيما بعد بكلمته النافذة: «أنت هو الرجل»، ذلك أن "إيبور" لم يقف عند مواجهة الفرعون بحالة الفساد الأخلاقي ، ولم يقتصر على التنبوء بمجيء حاكم أعدل منه ، يحق الحق ويعلي القيم ، بل حمله أيضا المسئولية كاملة عن التدهور الأخلاقي الذي فتّ في عضد البلاد ، يقول "إيبور" في نهاية حديثه للفرعون :

---

(١) جيمس هنري بريستد ، فجر الضمير ، ص٢١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢١٣-٢١٤ .

"إن الأمر الملكي ، والمعرفة ، والعدالة (يعني الماعت) ، في قبضة يدك ؛ ولكن ماتصنعه في البلاد هو النزاع وصوت القلاقل .. ولقد فعلت ذلك لتشتد علينا هذه الأمور ، لقد نطقت زورا وبهتانا" [١]..

لقد كانت هذه هي المرة الأولى التي يتجرأ فيها المفكرون الأخلاقيون على الفرعون نفسه ، بدافع من غيرتهم على القيم العليا والمثل الإنسانية الرفيعة ، مما جعل هذه اليوتوبيا Utopia مشهورة لدى الباحثين في المصريات ، باسم : تحذيرات "إيبور" [٢].

هذه المثالية اليوتوبية ، إن جاز التعبير ، نجدها عند نفرتي؛ أو "نفر رحو" ، الذي يقال إنه ألقى حديثه هذا أمام الملك سنفرو "Snefru" (حكم حوالي ٢٦٨٠-٢٦٥٦ ق.م) . وإن صح هذا، تكون أقدم من نص إيبور بعدة قرون .

يبدأ "نفرتي" حديثه كعادة حكماء ذلك الزمان ، بتصوير ما هو كائن ، لكي يتجاوزه عما قليل إلى ما ينبغي أن يكون ، فيقول : [٣]

"انصت يا قلبي ، وانع تلك الأرض التي فيها نشأت .. لقد أصبحت هذه البلاد خرابا ، فلا من يهتم بها ، ولا من يتكلم عنها ، ولامن يذرف الدمع . فأي حال (أصبحت) عليه تلك البلاد ؟ لقد حُجبت الشمس ، فهي تضيء لكي يبصر الناس .. إن الرجل يجلس في عقر داره موليا ظهره ؛ بينما غيره يُذبح بجوره .. سأريك الابن وقد صار مثل العدو ، والأخ وقد صار خصما ، والرجل يذبح والده .. وكل الأشياء الطيبة قد ولت . والبلاد تحتضر .

وعلى نحو ما شيَّد إيبور يوتوبياه على أساس تصور حاكم أمثل ، يقوم بإقرار العدالة وإعادة القيم الخلقية إلى الحياة ، يفعل نفرتي ، فيتطلع إلى عالم تسود فيه العدالة وتنتصر الفضيلة ، وتبرأ فيه البلاد مما أصابها من وهن وتفسّخ ، على الصعيدين الخلقي والاجتماعي ، بل على الصعيد القومي أيضا .

إن كلا من يوتوبيا "إيبور" و"نفرتي" تربطان العدالة الخلقية بشخص واحد، هو الحاكم، وتحملانه المسئولية كاملة عن حماية الفضيلة والأخلاق . ولم تكن هذه هي الرؤية اليوتوبية الوحيدة لدى المفكرين في ذلك العصر ، بل إننا نجد مفكرين آخرين ، أقاموا تصوراتهم

(١) المرجع السابق ، ص٢١٤ .

(2) T.G.H. James, An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 101. Cf : A.R. David, The Ancient Egyptians, op. cit. p. 91.

See also: R T R. Clark, Myth an Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 68. Cf . S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit , Pp 47-68.

(٣) جيمس هنري بريستد ، فجر الضمير ، ص٢١٥-١٨

الإصلاحية ، على أساس من الإصلاح الشامل ، الذى لايقف عند مجرد تعليق المسئولية الخلقية الكبرى على شخص معين ، مهما تكن طبيعة هذا الشخص ، بل يتطلع إلى ماهو أبعد، إلى إصلاح خلقى واسع يُقيم ما اعوجّ من أخلاق أعضاء المجتمع كله ، لاسيما الموظفون والإداريون القائمون على أمور الناس ؛ هذا هومانجده فى نص شهير لمصرى من عامة الشعب، اسمه "خون إنبو" . وقد اشتهر هذا النص باسم "شكاوى الفلاح الفصيح"(١) .

وفى هذا النص يخاطب "خون إنبو" الحاكم بقوله :(٢) "أيها الدفة لاتنحرف ، وأيها السند لاتميل ، وأيها الخيط لا تتذبذب . لقد انفلت العدل من تحتك ، وأُقصى عن موضعه ، والموظفون يشاغبون ، والموعظة الحسنة أُهملت ، وها هم القضاة يتخاطفون ما سُلب منى" . ويقول خون إنبو فى تشبيه لطيف وتصوير حى مؤثر :

"ها أنت رئيسا وبيدك ميزان ، إذا اختل الميزان فأنت مختل ، ولسانك هو لسانه الصغير ، وقلبك صنجته ، وشفتاك قبه ، فإذا سترت وجهك عمن يطفف ، فمن يرفع العار" ؟

ويستمر فى شكاية طريفة الأسلوب بليغة المعنى ، وهو يحض الحاكم على العدل :

"أقم العدل لرب العدل ، الذى عدل عدالته موجود .. ويا قلم (تحوتى) وقرطاسه ولوحته تنزهوا عن عمل السوء ، فإنما الخير بالخير ، والحسنى لها ماهو أحسن منها ، والعدل باق إلى الأبد ، يهبط مع صاحبه إلى الجبانة ، فإذا دفن احتوته الأرض معه ، ولن تزول سمعته من هذه الدنيا ، ولسوف يذكر بالخير . وهذا هو خير ما فى أقوال الرب ، فمن يكن سندا ، فلا ينبغى له أن يميل ، ومن يكن ميزانا ، لاينبغى له أن يتذبذب ، وسواء جئت أنا أم أتى غيرى ، وجب عليك أن تتحدث ، ولاتنصت هكذا إلى كما لو كنت أحادث شخصا أخرس .. قل الحق إذن وافعل الصواب ، فالعدل عظيم ، وخالد".

ويستمر خون إنبو فى لهجته الحادة ، قائلا للحاكم الظالم :

"إنك أشبه بقرية بغير عمدة ، وجماعة لاكبير لها ، ومركب لا ربان فيها ، وعصابة لاهادى لها ، أنت نبيل نهاب ، وحاكم مرتشٍ ، وكبير منطقة كان ينبغى أن يمنع الاختلاس ، ولكنه أصبح أنموذجا لمن يود أن يختلس" .

---

(١) توجد ترجمة عربية للنص كاملا مع مقدمة تحليلية فى : جوستاف لوفيفر " ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص٩٠-١٣٥ .

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم جـ١ ، ص٣٦٤-٥ .

وإذا ما تأملنا هذه النزعات الخلقية الإصلاحية ، سواء لدى إيبور أو نفرتي أو خون إنبو ، فإننا سنجد أن هناك قاسما مشتركا بينها جميعا ، هو نشدان العدل باعتباره أساسا للأخلاق ومعيارا القيم . وحينما نقول إن العدل معيار للخلقية المصرية ، فإننا نعنى بهذا الجانبين : الفردى والاجتماعى ، لهذه الفضيلة[١] . ويصدق هذا ، تقريبا ، على سائر الأفكار الأخرى التى انتشرت فى ذلك العصر المتردى ، وأهمها الأفكار المبثوثة فى الحكم والنصائح والوصايا، فهى تنطلق جميعا ، من الرغبة الملحة فى إقرار فضيلة العدالة ، على المستويين الفردى والاجتماعى .

وإذا كانت العدالة قد لعبت هذا الدور المهم فى الأخلاق المصرية ، فإنه يحق لنا أن نصفها بأنها المبدأ الغائى Teleological الذى ينتظم القيم الخلقية جميعا ، فى إطار ما يمكن أن يسمى بالنظام الأخلاقى العالم [٢] ، الذى جسّد القيم الخلقية المثالية فى العناصر التالية :

١- اتجاه المفكرين الخلقيين المصريين إلى رسم صورة عامة لما ينبغى أن يكون ، انطلاقا من رفض ما هو كائن . وقد أصبحت العدالة هى المعيار الخلقى العام الذى ينبغى أن تخضع له سائر القيم . وفى هذه الحالة فنحن أمام أول أخلاق معيارية Mormative فى تاريخ الفكر الفلسفى .

٢- الخير هو قيمة القيم وجوهره تحقيق العدالة ، والشر هو بؤرة القيم السالبة ، ومن ثم فهو نقيض العدالة ، إذ أنه يشمل سائر أنواع الظلم ، لا سيما الظلم الاجتماعى .

٣- يترتب على ذلك أن يكون الشر إنسانى الطابع ، فالإله فى الدين المصرى ليس مصدرا للشر على الإطلاق ، وحيثما يوجد شر ، فذلك لأن الإنسان خرج عن شريعة الله . لقد ارتبطت مشكلة الشر فى فلسفات دينية لاحقة بمبدأ العناية الإلهية[٣] God's Providence ، من حيث إن الله هو المسئول عن خلق الشر فى العالم . غير أن مثل هذه الفكرة لم تكن موجودة فى التصور المصرى ، فالشر - كما ذكرنا - بغيض إلى الإله ، ولذا فهو منهىٌ عنه . كما أشارت إلى ذلك بعض النصوص المتعلقة بالإله رع [٤].

٤- تقوم المثالية الخلقية المصرية ، على تأكيد عنصر الحرية الأخلاقية ، فمادام الله قد نهى الإنسان عن الشر ، فهذا يعنى أن عنصر الإرادة الخلقية قائم لدى الإنسان ، فهو إذن حرٌ فى

---

(١) انظر : عبد الرحمن بدوى ، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، ط١ ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ص١٦٥ ، حيث تجد شرحا لمفهوم العدل من زاوية فلسفية ، يعالج البعد الفردى ، والبعد الاجتماعى ، والبعد الكونى لهذا المفهوم .

(2) E. Haeckel, The Riddle of The Universe, Watts and Co., London, 1937, P. 220 .

(3) Dom. I. Trethowan, Absolute Value (A Study in Christian Theism), George Allen and Unwin, London, 1970, p. 139.

(٤) راجع ما ورد عن العناية الإلهية فى الفصل السابق من هذا الكتاب، ص ١٤١ ومابعدها .

توجيه هذه الإرادة حيث يشاء ، وكأن الأخلاق المصرية فى شقيها المثالى والمادى جميعا ، قد أخذت منحى مضادا للنزعة القدرية Fatalism[١]، التى تؤدى إلى الإيمان بالحتمية De-terminism ، فى الوقت الذى أعلت فيه من حرية الإرادة ، إلى الحد الذى يجعلنا نرجّح أنها كانت فى جوهرها أخلاقا للمسئولية لاتنظر إلى آثار الأفعال ونتائجها ، بل إلى المبدأ والواجب Deontological .

٥- أخذت العدالة فى مجال الأخلاق ، صيغة الواجب الخلقى الملقى على ضمير الفرد ، بحيث كان ينبغى عليه أن يسلك تجاه الآخرين ، على النحو الذى يحبونه[٢] ، ويحب هو أن يسلكوه إزاءه.

٦- سما الإنسان فى بعض التصورات الخلقية المصرية ، إلى مرتبة القداسة ، أى - بلغة الفلسفة - أصبح قيمة فى ذاته ، لايحق - ولو على المستوى النظرى - لأحد أن يمتهنه ويحط من شأنه . وهناك نص يعود إلى عصر الملك خوفو Cheops-Khufo أى إلى القرن السابع والعشرين ق.م تقريبا ، يقول : "إن الإنسان صورة الله ، وهو مخلوق مقدس[٣]" ، وقد تأكدت هذه النظرة السامية إلى الإنسان ، بالفكرة التى شاعت فى مصر ، وفحواها أن الله يحل فى سائر المخلوقات[٤] ؛ فكأن الإنسان فيه نفحة إلهية ينبغى أن ينعكس وهجها على سلوكه، وهذا هو ما قامت عليه الأخلاق المثالية المصرية .

٧- قامت الأخلاق المصرية على مبدأ النظام الأخلاقى للعالم ، الذى يكون فيه كل إنسان خاضعا لهذا النظام ، بل إن الإله نفسه يخضع لمثل هذا القانون أو النظام الكونى[٥]. وقد كانت العدالة أو "الماعت" ، هى قلب هذا النظام . غير أن هذا النظام لم يكن نظاما مصمتا صارما ، بل كان يقوم على أساس وجدانى ، يكون فيه التعاطف Sympathy هو قطب الرحى. ولا ريب ، فى أن التعاطف والمشاركة الوجدانية ، يعبران عن أهم ركائز الأخلاق المثالية [٦] ، فى أعم صورها .

---

(1) A. R. Lacey, A Dictionary of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London, art. "Freewill and Determinism".

(٢) سلامة موسى ، تراث مصر الفكرى والفلسفى ، ص٩٦

(٣) سامى جبرا ، مظاهر الفكر عند قدماء المصريين ، فى : تراث مصر القديمة ، ص١١٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٠٨ وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص٥٦ .

(٥) برستيد ، فجر الضمير ، ص١٤٦

(6) Adam G. Whyte, The Religion of the Open Mind, Watts and Co. london, 4th Edit., 1942, p. 91

هذه السمة الوجدانية التي تميزت بها فكرة العدالة المصرية ، تجعلنا نعتقد أن الأصول الدينية الخالصة للماعت ، قد اكتسبت على مر الزمن صبغة إنسانية حقيقية . والحق أن فكرة الماعت ، تعود بأصولها الإنسانية إلى ظهور فكرة محاكمة الموتى في العالم الآخر ، أي فكرة الثواب والعقاب ، التي كانت لها دلالتان : أولاهما هي الاعتقاد بأن قواعد الأخلاق لها الأولوية على القواعد القضائية أو القانونية الخالصة ؛ وثانيتهما هي الاعتقاد بأن العدالة الأرضية ستستمر إلى ما بعد الحياة[١] ، فمنذ ظهور فكرة المحاكمة الخلقية في عهد الأسرة الخامسة تقريبا[٢] ، بدأ الانفصال ، أو التفرقة الحاسمة بين العالم الأرضي والعالم الآخر . وهكذا أصبح على الملك وأتباعه ، أن يحتكموا إلى الإله[٣] ، وبتحديد أكثر إلى الماعت .

إن الطابع الخلقي الذي أضفته فكرة المحاكمة في العالم الآخر على الفكر المصري . يتمثل في الفصل الشهير المتضمن في "كتاب الموتى The Book of the Dead" ، الذي هو امتداد لما جاء في نصوص الأهرام ونصوص التوابيت Coffin Texts ، من حيث تأكيده على فكرة المسئولية أمام الآلهة يوم الحساب[٤] . وهي فكرة تطورت حتى أصبحت أوضح وأنضج في كتاب الموتى ، خاصة في الفصل (١٢٥) الذي اشتهر باسم الاعترافات السلبية Negative Confessions ، مع أن برستيد لايوافق على هذا المصطلح الدارج ، بل إنه لا يوافق على مصطلح "الاعتراف" أصلا ، ويفضل مصطلح "إعلان البراءة"[٥] . وعلى أية حال ، فإن المتوفَّى – في هذا الفصل – كان مطالبا بأن يعلن براءته أمام الآلهة بصيغة يقول فيها [٦]:

"انظر ، إني أحضر اليك ، حاملا الماعت ، ومبعدا الخطيئة من أجلك ، لم أرتكب أية خطيئة ضد الناس .. لم أفعل الشر في موضع الحق .. إني لا أعرف أي خطأ .. لم أفعل أي شيء أثيم . لم أفعل ذلك الذي يمقته الإله ، لم أبلغ السوء عن خادم إلى سيده ، لم أسمح بأن يجوع أحد ، لم أتسبب في بكاء أحد ، لم أقتل ، ولم آمر بالقتل ، لم أتسبب في تعاسة إنسان ، لم انتقص طعام المعابد ، لم أقلل من قرابين الآلهة ، لم أنتهب قرابين طعام الموتى ، لم أزنِ ،

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 120.

(2) Ibid, p. 17, 21.

(3) Ibid., p. 128.

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٣٢١ .

(٥) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص٤٠٤ . ويوافقه في هذا مورينز، انظر كتابه، ص١٣٠ .

(٦) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ٤٠٢ – ٣ .

لم أكن نجسا فى جوار إله مدينتى الطاهر ، لم أطفف مكيال الحنطة ، لم أنقص مقياس الأرض ، لم أثقل وزن الموازين ، ولم أحرف مؤشر الميزان ، لم أخذ اللبن من فم الطفل ، لم أطرد الماشية عن مرماها ، لم أضع الشراك لطيور الإله ، لم أصطد السمك فى مناقعه ، لم أرد الماء فى إبانه ، لم أضع سدا للماء الجارى ، لم أخمد النار فى إبانها ، لم أحتبس قطعان أوقاف المعبد ، لم أداخل الإله فى عطاياه ."

ويختتم المتوفى إعلان البراءة هذا ، بعبارة يقول فيها :

"لايقوم ضدى أى شيء شرير فى هذه الأرض ، فى ردهة الحق ، لأنى أعرف أسماء هؤلاء الآلهة ، الذين يوجدون فيها من أتباع الإله العظيم".

ولعل برستيد كان محقا فى معارضته لمصطلح "الاعتراف السلبى" ، ففى كتاب الموتى اعترافات إيجابية تكمل إعلان البراءة ، وتعطى للمتوفى حق الفوز بالنعيم ، وكأن عدم اقترافه الشر ؛ لا يكفى وحده .

يقول المتوفى(١) فى الشق الإيجابى من ذلك الإعلان :

"انظروا ، إنى أعيش على الاستقامة (الماعت) ، ومنها أطعم قلبى، لقد فعلت ذاك الذى يقوله الناس ، وذاك الذى يصبح عنه الآلهة راضين ، لقد أعطيت الخبز للجوعان والماء للعطشان ، والملابس للعارى ، وقدمت معبرا لمن كان دون قارب ، لقد قدمت القرابين المقدسة لأجل الآلهة ، وقرابين الطعام لأجل الموتى . انقذونى ، احمونى ، لاترفعوا أية شكوى ضدى أمام الإله العظيم، لأنى شخص طاهر الفم واليدين" .

لقد كان إعلان البراءة هذا ، أحد المظاهر البارزة لأثر فكرة الحساب الأخروى على الأخلاق المصرية . وهى فكرة لاتتجلى فى هذا الفصل الشهير من كتاب الموتى فحسب، بل هناك نصوص أخرى ، أو بمعنى أصح كتب أخرى للموتى ، تتجلى فيها هذه الفكرة ، لاسيما بردية"آنى "Ani" الشهيرة، التى تحوى ابتهالات مشابهة إلى الإله رع خالق الأبدية Eter-nity لكى يستجيب لنداء "آنى" للحصول على مكان فى النعيم الأخروى ، أو فى الأرض المقدسة Land of Holiness(٢)، وتحوى أيضا ابتهالات أخرى للإله أوزيريس تعلن طهارة المتوفى، وتستشفع أوزيريس لدى تحوت (٣).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

(2) The Book of the Dead, Trans. into English and Introduced by E.A.W. Budge, Bell Publishing Company, New York, p. 297.

(3) Ibid, p. 525.

لقد بدأنا هذا الحديث بالإشارة إلى أن روح التوسط والاعتدال التى تميز بها الدين المصرى، قد انتقلت إلى مجال الأخلاق ، فأصبحت الأخلاق هى أخلاق العدل . والعدل فى الدنيا لاينفصل عن العدل فى الآخرة ، ذلك أن المعنيين ، الدنيوى والأخروى ؛ متكاملان فى مفهوم الماعت(١) . وهنا تتجسد الروح المصرية فى إيجاد الصيغ المعتدلة ، حتى بالنسبة لمفهوم العدل نفسه ، الذى لايطغى فيه الشق الدنيوى على الشق الأخروى ، أو العكس .

وقد تجلى هذا أيضا فى الفهم المصرى للخلود ، الذى يقوم على صيغة أخرى من صيغ التوسط فى الربط بين الجسد والروح . وفى هذا السبيل ، نجد أن المصريين قد فرقوا بين كل من "الكا Ka"(٢) و"البا Ba" و"الخو Khu" من ناحية ، وبين الجسد من ناحية أخرى ، حيث اعتبروا "الكا" هى ذات الإنسان ، ونفسه ، وحيويته وفاعليته ، فهى إذن ليست منفصلة عن صاحبها(٣)، وليست – كما فهم برستيد – إلها حارسا أعلى(٤) . أما "البا" فهى النفس "Psyche" كما ترجمها حور أبوللو Horapollon (٥) ؛ وربما كان أحد معانيها دالا على الروح Spirit، ذلك أنها كانت تظهر لأول مرة عند موت الفرد ، ومن ثم اتجهت الدعوات للمتوفى إلى أن يصبح "با" عند الموت(٦). أما «الخو» أو «الياخو» فيعتبر أكثر هذه المصطلحات غموضا ، ويتداخل معناه مع معنى «الكا» و«البا» (٧).

وعن طريق التوفيق بين هذه العناصر جميعا ، أمكن للإنسان المصرى أن يتصور الخلود على أنه خلود للروح ، دون أن يعنى ذلك أن الجسد سوف يندثر تماما بغير رجعة ، فهذا مما يتنافى مع ما لمسناه فى الصفحات السابقة ، من نزعة أصلية نحو الاعتدال والتوسط .

---

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(2) R. T. R. Clark Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., pp. 231-4 .

(٣) عبد العزيز صالح ، مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة ، بحث بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مجلد ٢٢ ، جـ١ ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٦٤، ص٩٧.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص٨٩ . وقد فهم برستيد هذا المعنى من خلال تفسير نصوص الأهرام ، التى يقول بعضها :(عندما يموت أوزيريس فإنه يذهب إلى "كاته" ، وكذلك الإشارات التى كانت تسمى الموتى : (أولئك الذين ذهبوا إلى كاءاتهم).

(5) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art."Ba".

و«حور أبوللو» هو أحد اليونانيين المتمصرين عاش بمصر فى القرن الخامس الميلادى، وكتابه عن الهيروغليفية: «Hieroglyphica» هو الوحيد الذى حفظه الزمن من بين كتابات أخرى عديدة فى الموضوع نفسه، غير أنه انطلق فيه من النظرة اليونانية القديمة الخاطئة ، التى اعتبرت الهيروغليفية رموزا ومجازات، وليست علامات صوتية.

(٦) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص٩٣ – ٤ .

(٧) المرجع السابق، ص٩٤–٥ ، حيث يناقش المؤلف معنى «الياخو» .

ثانيا : الفروع اليونانية :

لعل السمتين الأساسيتين اللتين يمكن أن تلخصا الفلسفة الخلقية المصرية ، هما أنها أخلاق اعتدال أو توسط ، على نحو ما كان الدين المصرى نفسه ، هذه واحدة ؛ والأخرى أن هذه الأخلاق كانت أخلاق عدل وفضيلة ، بالمعنى الذى رأينا أنه ينطبق على الحياة الدنيوية والأخروية جميعا .

ولئن كنا قد رأينا فى الفلسفة الخلقية المصرية ، اتجاهات مادية أو نفعية إلى جانب التيارات المثالية ، فإنها لاتمثل إلا الروافد والنهيرات التى لا يلبث أن يذيبها النهر الفكرى الكبير فى مزيج متجانس ، تماما كما يصل النيل إلى مصر ، وقد امتزجت أمواه روافده فى مجرى واحد، واندغمت فى تيار واحد .

وإذا جئنا الآن إلى اليونان ، لنرى كيف انتقلت إليهم الأفكار الأساسية للفلسفة الخلقية المصرية ، فإن خير طريقة هى أن نقرأ الكتاب من أول صفحة فيه ، أى من التأملات المبكرة التى وردت فى تراث هوميروس وهزيود ، حتى أفلاطون ، على نحو ما فعلنا فى الفصل السابق .

إن آلهة هوميروس ، على الرغم مما يبدو من كونهم مجردين من مبادىء الأخلاق ، إلا أنهم كما يرى جيمس ميل J. Mill لم يكونوا أشرارا[١] . ونحن نجد فى الإلياذة والأوديسة أفكارا متناثرة وأحداثا شتى تشير إلى آلهة ذات حس خُلقى وتدبير عادل ، إذ أنها تبدو غير مسئولة عن الخطيئة الإنسانية Human Sin[٢]، فالإله زيوس مثلا ، يوزع الرخاء Prosperity على الناس بغض النظر عن كونهم خيرين أو أشرارا ، فهو يعطى كلا منهم حسب مشيئته[٣].

---

(١) فينلى ، عالم أوديسيوس ، ص١٥٨-٩ .

(٢) وقد رأينا فى الصفحات السابقة ، كيف أن الآلهة المصرية لم تكن مسئولة عن الشر، إذ أن الإنسان وحده هو المسئول عنه، كما رأينا التدبير الإلهى العادل متمثلا فى توزيع الأشياء الأساسية بين البشر بالتساوى .

(3) F. M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 11 .

وتظهر فكرة العدالة عند هزيود بصورة أوضح ، لا سيما فى "الأيام والأعمال"[1] ، هذه القصيدة التى تسيطر عليها فكرتان أساسيتان : أولاهما العدالة وقيمتها ، والأخرى فكرة النجاح عن طريق العمل الجاد[2] . وتتجلى أهمية هزيود فى أن فكرة العدالة التى احتلت عنده مكانا جوهريا ، ستجد صدى واسعا فيما بعد ، خاصة عند سقراط وأفلاطون .

ونجد لدى هزيود أيضا ، أفكارا أخلاقية أخرى ، سيكون لها الصدى نفسه فيما بعد ، مثل فكرة الانحطاط الأخلاقى التى سيتبناها أفلاطون : ففى نص شهير ، يتحدث هزيود عن تسلسل الأجيال البشرية من حسن إلى سىء ، ومن سيىء إلى أسوأ ، فقد خلق الإله الجيل الأول من معدن الذهب النفيس ، وكان ناس هذا الجيل يعيشون بقلوب مغتبطة لايعرف إليها الحزن سبيلا ، كما لاتعرف الكهولة طريقها إليهم ، ولا المرض ؛ ولما حان أجلهم ، لم يكن الموت بالنسبة إليهم إلا كَسِنةٍ من النوم[3]. ثم جاء بعد هذا الجيل "الذهبى" ، جيل آخر من "الفضة" وهو ليس أقل من الجيل السابق فى العقل أو فى المنزلة فحسب ، بل أيضا فى التدين وتقديس الآلهة ، مما دفع زيوس إلى إهلاكهم[4] وإحلال جيل ثالث محلهم ، مخلوق من البرونز Bronze الذى انبثق من شجرة الدردار Ash Tree . وكان هذا الجيل بالطبع أسوأ من سلفه ، فقد اتسم بالعنف والقسوة ، حتى أن أناسه أهلك بعضهم بعضا ، فذهبت أرواحهم إلى الجحيم ، غير مأسوف عليها.[5]

واصل زيوس مهمته ، فخلق جيلا رابعا من الأبطال Heroes ؛ كان أفراده يسمون أنصاف الآلهة Demi-Gods ، غير أن الأمر انتهى بهم إلى مصير سابقيهم .[6]

---

(1) Hermann Frankel, Early Greek Poetry and Philosophy, Trans. by :Moses Hadas and James Willis, Basil Blackwell, Oxford, 1975, Pp. 112-131.

(2) Ibid, p. 113 .

(3) Hesiod, Theogony, in : Hesiod and Theognis, op. cit., p. 62.

(4) Ibid p. 63.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., pp. 63-4.

أما الجيل الخامس ، فقد خلقه زيوس من الحديد[١] ، وقد كان هزيود نفسه ينتمي إليه. ولنستمع إلى وصفه لهذا الجيل التعس ، الذى انحدرت به الحال إلى الدرك الأسفل ، حتى لقد أخذ هزيود يندب حظه العاثر لأنه انتمى اليه [٢]:

لكم كنت أود ألا أنتمي لهذا الجيل

ياليتني مت قبل هذا ، أو ليتني ما كنت قد ولدت بعد

فذلكم هو جيل الحديد

حيث الرجال طوال النهار يكدون

دونما توقف ، وهم مهمومون

وفي الليل يغيبون بعيدا ، ويدركهم الموت .

وسوف لانحتاج إلى جهد كبير، لكي نستعيد هنا ما سبق أن رأيناه لدى المفكرين المصريين الذين صوروا عصر الانحطاط ، فتمنى بعضهم لو أنه لم يولد ، كما تطلع بعضهم إلى الموت بوصفه خلاصا ، لاسيما فى نص كاره البشر أو كاره نفسه . إن الروح التى لمسناها فى بعض النصوص المصرية القديمة ، شاخصة إلى العصر الذهبى الغابر ، الذى استظل بظل "الماعت" واستضاء بنورها العميم ، تعود فتتجلى هنا فى فكرة هزيود عن الانحطاط الخلقى .

أما عن فكرة العدالة فى "الأيام والأعمال" ، فتمثلها الأبيات التى يناشد فيها هزيود صاحبه بيرسيس Perses أن يتبع الحق ، ويطامن من كبريائه ، ويكبح جماح غلوائه ، فالكبرياء عنده هى عين الشر للإنسان العادى ، وأيضا للنبلاء من بنى البشر . ومن ثم فإن هزيود ينصح رفيقه بأن يسلك طريق العدالة ، لأنها خير طريق فى رأيه ، وهى التى ستنتصر فى النهاية على سائر الرذائل.[٣]

ويستمر هذا التمسك الأخلاقى بالعدالة عند ثيوجنس(٥٦٥-٤٩٠ ق.م) ، الذى يرى أن فعل الشر يوجب العقوبة ، ويؤكد أن الشر لايلد إلا الشر.[٤]

---

(1) Ibid, p. 64

(2) Loc. cit.

(3) Ibid, p. 65.

(4) Theognis, Elegies, in : Hesiod and Theognis, op. cit., p. 110.

Cf : H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 15.

ومرة أخرى ، نلاحظ هنا روح الأخلاق المصرية التى اهتمت اهتماما كبيرا بالخير الأخلاقى ، وجعلت العدالة عنوانا عليه ، كما جعلت الظلم عنوانا على الشر . وكذلك نستطيع أن نتعرف هنا ، على فكرة المسئولية الخلقية ، لاسيما فى قول ثيوجنس إن الشر يوجب العقوبة . وتعود فكرة المسئولية الخلقية بدورها ، إلى فكرة العدالة الخلقية ، فالعدالة هى التى تجعل الإرادة تحس بالمسئولية إزاء حقوق الآخرين .(١)

ويمكننا أيضا أن نتلمس نثارا من الأفكار الأخلاقية الأخرى ، المبثوثة فى نتاج شعراء القرنين السادس والخامس ق.م . مثل سيمونيديس(٢) Simonides (٥٥٦-٤٦٧ ق.م) وباكخيليديس Pacchylides (٥٠٧-٤٢٨ ق.م)(٣) ، فقد كان شعر هذا العصر فى جانب كبير منه مطبوعا بطابع الحكمة . وكذلك عبَّر عدد من المصلحين والمشرعين فى هذا العصر ، عن بعض جوانب الحكمة الأخلاقية . وقد أشار أفلاطون إلى بعض حكمهم فى محاورة بروتاجوراس(٤) ، وفى محاورات أخرى . وربما كان الحكيم "إيسوب Aesop" واحدا ممن ينطبق عليهم هذا القول ، لما حفلت به أماثيله وحكاياته من حكمة خلقية ، وروح تهذيبية(٥) ، وهى روح ترتد بدورها إلى أصول مصرية ، كما يشهد بهذا المتخصصون فى المصريات (٦).

أما شعراء التراجيديا الكبار : "إيسخيلوس Aeschylus ٥٢٥-٤٥٦ ق.م" ، و"سوفوكليس Sophocles ٤٩٥-٤٠٦ ق.م)، و"يوريبيدس Euripides ٤٨٠-٤٠٦ ق.م" ،

---

(1) Henry Davis, Moral and Pastoral Theology, 4th Edit., Chead and Ward, London, 1945. p. 255.

(2) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 17.

(3)Ibid, p. 18.

(٤) أفلاطون ، بروتاجوراس ، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص٧٨ ، ٧٩ .

(٥) ترجمت نصوص "إيسوب" إلى العربية فى طبعتين مختلفتين . انظر :

* أ.د. وينتل ، إيسوب ، ترجمة مختار الوكيل ، ومراجعة عبد الحميد يونس ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٨١) ، لجنة البيان العربى ، القاهرة١٩٥٦ . * القصص الحكيم للفيلسوب إيسوب ، ترجمة مصطفى السقا وسعيد جودة السحار ، مكتبة مصر ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٦) انظر مثلا : جوستاف لوفيفر، روايات وقصص مصرية، ص١٦ .

فتحتوى أعمالهم أيضا كثيرا من التأملات الأخلاقية ، وإن اختلفت مشاريـهم وتنوعت ميولهم ، فبينما يميل أيسخيلوس إلى روح المحافظة والإعلاء من شأن القيم الموروثة ، وإلى حد ما يميل سوفوكليس كذلك ، نجد أن يوربيدس يميل أكثر إلى روح الشك والرفض[١] ، فقد اختفى عنده الحديث الوقور عن العدالة الإلهية ، بعد أن كان يدور كثيرا فى أعمال سلَفَيْه ، وحلت محلَّه روح السخرية من القيم الخلقية والدينية ، الأمر الذى شاركه فيه الشاعر الهزلى أرستوفان Aris-tophanes ، الذى كان أكثر شعراء عصره جرأة على الآلهة ، لاسيما فى مسرحية "الطيور" ، التى ينال فيها من الآلهة بشكل سافر.[٢]

وإذا كنا سنجد فى اعتقاد أيسخيلوس "بأن العدالة مبدأ كونى"[٣] ، ترديدا لما سبق أن رأيناه فى "الماعت" المصرية ، فإنه سوف لايعز علينا ، أن نتعرف أيضا على صلة النسب بين التيار الارتيابى المصرى ، وبين مثيله اليونانى ، كما ظهر حتى الآن عند يوربيدس وأريستوفان. أما عند سوفوكليس ، فيكفى أن نشير إلى ما ورد على لسان أنتيجون Antigone فى حوارها مع كريون Creon ، حيث تقول: إن القانون الإلهى أسمى من قانون المدينة [٤] ، أى أن الله هو مانح القوانين Lawgiver ، وهو المصدر الأول لها . وهذا القول ينبثق عن فكرة المصدر الإلهى للقوانين الأخلاقية[٥] ، وهى الفكرة التى مثلتها أولا "الماعت" المصرية .

لانريد أن نتوقف طويلا لتتبع الأفكار الأخلاقية لدى الشعراء والحكماء الذين غصت أعمالهم بالحكم والنصائح الأخلاقية ، فمثل هذه النصائح والحكم مهما سمَتْ قيمتها ، فهى لاتصل إلى مستوى الفلسفة الخلقية الخالصة ، ذلك أن الفيلسوف الأخلاقى بطبيعة الحال ،

---

(١) محمد سليم سالم ، البدائع ، جـ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص١٠-١٢ .

(2) Aristophanes, Birds, in : The Complete Plays, Edited and Introduced by Moses Hadas, Bantam Books, U. S. A; 16th Printing, 1980. p. 250.

وانظر أيضا : على نور ، أرستوفانيس (عصره وعمله المسرحى) ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ص ٢٥ .

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit.,p. 23-4.

(4) Ibid, p. 27 .

حيث يبرز المؤلف ترديد إيسخيلوس للفكرة المصرية القائلة بأن الله نفسه يخضع لقانون العدالة .

(5) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. I, op. cit., p. 120.

لا يكتفي بإسداء النصائح الأخلاقية [١] . وإن كان هناك من شيء يشترك فيه هؤلاء الشعراء والحكماء ، فهو إيمانهم ، في معظمهم ، بفكرة المصدر الإلهي للأخلاق ، حيث تكون القيم والمبادىء الخلقية مستمدة من الله[٢] . وربما كان هذا النمط من التفكير الأخلاقي ، هو الذي ساد طوال الفترة السابقة على ظهور الطبيعيين الأوائل ، أي رواد المدرسة الملطية ومن تلاهم من مفكرين ، وهو ما نريد الآن أن نشرع في مناقشته.

إن محاولة استخلاص مذهب فلسفي أخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين السابقين على "سقراط" Socrates (٤٧٠-٣٩٩ق.م) ، ستكون في أغلب الأحوال محاولة غير ناجحة ، وقد يعود السبب في هذا إلى أن هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، قد صبوا جل اهتمامهم على تفسير الوجود الخارجي العام ، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه ، فقد كان يشغل عندهم مكانا ثانويا عارضا[٣] . وحتى لو أردنا أن نتحدث عن بعض الآراء الخلقية عندهم ، فلن نجد من يستحق التنويه سوى ثلاثة ، هم - كما يرى هنري سدجويك[٤] H. Sidgwick - (١٨٢٨-١٩٠٠م) : فيثاغورس Pythagoras وهيراقليطس Heraclitus وديمقريطس Democritus .

أما فيثاغورس ، فقد اهتمت مدرسته - كما قد يبدو من ركام الأقوال والروايات الغامضة- ببعض الجوانب العملية في الأخلاق ، لاسيما تلك الجوانب التي تنسجم مع رأي الفيثاغورية في الروح ، وهو الرأي الذي يلخصه الفيلسوف الفيثاغوري المعاصر لسقراط : فيلولاوس Philolaus بقوله : "إن معلمي القانون الإلهي القدامى ، قد آمنوا - ومعهم المتنبئون ، بأن الروح كُبلت بالجسد ، على سبيل العقوبة ، فصار الجسد مقبرة لها"[٥].

وقد نتج عن الإيمان بهذا الرأي ، أن أصبحت الروح في النظرة الفيثاغورية، ذات جوهر مختلف عن جوهر الجسد ، وهي بهذا يمكن أن تحل في جسد آخر ، بعد الخلاص من الجسد الأول عند الموت ، وهذا هو ما تعنيه فكرة التناسخ Transmigration .

---

(1) D. H. Nowell-Smith, Ethics, Penguin Books, 1959, p. 12.

(2) H. David, Moral and Pastoral Theology, vol I., op.cit. p. 120-1 .

(٣) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص٢٩ .

(٤) هنري سدجويك ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، جـ١ ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة ، ط١ ، الإسكندرية ، ١٩٤٩ ، ص٨٤ .

(5) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op cit., p. 35

آمن الفيثاغوريون بالتناسخ ، ولذا فقد بنوا أخلاقهم على عملية الجهاد فى سبيل التطهير، حتى لاتحل الروح بعد الموت فى بدن كائن أدنى . وقد روى عن فيثاغورس ، مصداقا لهذا ، أنه نهى عن ضرب كلب يعوى ، لأنه تعرف فيه على صوت أحد أصدقائه، كما أنه كان يعتقد بأن روحه قد انتقلت إليه عبر حيوات أخرى سابقة ، حيث كانت أولا فى جسد إله الحكمة هيرمس Hermes ، ثم إيثاليدس ابن هيرمس ، ثم إيقوربس، ثم هرموتيموس ، ثم فيروس ، وأخيرا فيثاغورس [٢].

كانت وظيفة التطهير إذن ، خلقية فى الأساس ، لأنها تهدف إلى نفى الرذائل والأرجاس عن النفس ، حتى يمكن لها أن تتناسخ على نحو أفضل فيما بعد الموت . وقد كان الزهد والتقشف ، من الوسائل المتبعة لإتمام هذا التطهير الخاص بالبدن ، كما كان الاشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى ، وسيلة أخرى لتطهير النفس ، كما يستخدم الدواء لتطهير الجسم[٢] من أدرانه .

هذه الفكرة ستكون ذات شأن كبير فيما بعد عند سقراط ، كما نجد فى محاورة فيدون Phaedo ، كما أنها ستحتل مكانة بارزة فى فلسفة أفلاطون ، بل وفى فلسفات أغلب أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم [٣].

ونلتقى فى تراث المدرسة الفيثاغورية بأفكار أخلاقية أخرى ، خاصة فى حديثها عن جوهر العدل ، الذى يعنى عند أصحاب هذه المدرسة : القصاص العادل ، ويتمثل فى العدد المربع . وفى هذا محاولة لبسط النظرية الرياضية فى تفسير الكون ، حتى تشمل مجال الأخلاق ، فقد استخدمت عملية (التربيع) ، للتعبير عن التناسب الدقيق فى مجازاة كلٍّ بما يستحقه. وتتضح الأخلاق الرياضية -إن صح التعبير- عند الفيثاغورية أيضا ، فى قولها بأن الفضيلة

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص٧٨ .

وعلي الرغم من أن المصريين القدماء لم يعرفوا فكرة التناسخ على النحو الذى فهمه فيثاغورس ، إلا أن الانتساب إلى هيرمس هنا له دلالة بالغة : من حيث كونه المقابل اليونانى للإله المصرى «تحوت Thoth» ؛ كما لايفوتنا أن نشير إلى أن فيثاغورس كان الوحيد المرجح أنه يعرف الهيروغليفية بين قدماء اليونان؛ انظر:
The New Encylopaedia Britanica, art. " Hieroglyphich writing"

(٢) المرجع السابق ، ص٧٩ . وانظر أيضا : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٦٩ . وانظر كذلك : Cornford, From Religion to Philosophy, op. cit. pp. 199-200 .

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٨٠ .

وسلامة الجسم كلتيهما عن الانسجام Harmony ، وأن الصداقة تعادُل فى الانسجام، وكذلك فى تصنيفهم للخير مع الوحدة والحد والاستقامة ونحوها ، وتصنيفهم للشر مع أضداد هذه الصفات أو المفاهيم ، بحيث نجد فى النهاية نواة النظرية التى قرر فيها أفلاطون أن الخير فى السلوك الإنسانى : كالخير فى الطبيعة الخارجية والآثار الفنية ،إنما يستند إلى علاقات كمية معينة بين عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات ذات نسب دقيقة ، بحيث يمتنع الإفراط والتفريط فيها.[١]

وهكذا ، تمتد فكرة الانسجام الفيثاغورية ، لتصبح هى التى تفسر كلا من وحدة العالم ، ووحدة قواعد الأخلاق معا[٢] . كما أن هذه الفكرة نفسها ، تذكرنا بما سبق أن سطره هزيود فى مدح حياة التوسط The Mean life[٣] ، الأمر الذى سيتخذ شكله المذهبى على يد أرسطو فيما بعد ، حين يجعل الفضيلة وسطا بين طرفين ، كلاهما رذيلة.[٤]

إن معظم هذه الآراء الخلقية غير غريب علينا ، فى صورته العامة ، فقد عرفنا كيف أن الماعت المصرية كانت تعنى – ضمن ما تعنى – التوازن أو النظام Order ، الذى إذا ما اختل، اختل معه الكون والحياة جميعا، وليس ببعيد أن يكون هذا المعنى هو الأصل المباشر لفكرة الانسجام الفيثاغورية . أما مفهوم العدل والقصاص العادل عند الفيثاغوريين، فإنه ينتمى إلى الجانب الأخلاقى من الماعت، وهو الجانب الذى قامت عليه فكرةالحساب الأخروى فى مصر القديمة ، حيث يجد كل امرئ جزاءه . وأما عن فكرة التطهير Katharthis ، فقد أعفانا بيتريم سوروكين (١٨٨٩–١٩٦٨) من جهد المقارنة والاستنتاج، حين لاحظ كيف أن المصريين قد سبقوا إلى القول بهذه الفكرة.[٥]

---

(١) هنرى سدچويك ، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق جـ ١ ، ص٨٥ .

(2) H. Frankel, Early Greek Poetry and Philosophy, op. cit., p. 277.

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, p. 12.

(4) D. J. Allan, The Philosophy of Aristotle, 2nd edit., Oxford University, Press, 1979. p. 125.

(5) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

أما العناصر الصوفية في الفلسفة الفيثاغورية ، فهي لا تخلو من شبه مع مثيلاتها في الديانة المصرية القديمة[1] ، وذلك أن الفيثاغورية قد استلهمت كثيرا من عناصر الديانة الأورفية orphism ، التي قامت بدورها على عناصر شرقية ، وعلى الأخص مصرية . بل إن "أورفيوس Orpheus" نفسه- الذي تعزى إليه هذه الديانة - قد زار مصر وأقام فيها زمنا ، كما تقول بعض الروايات ، نقلا عن شهادة الكهنة المصريين أنفسهم [2] ، وكذلك الحال مع فكرة التناسخ عند الفيثاغورية .[3]

والحق أن المدرسة الفيثاغورية تشكل اتجاها فلسفيا متميزا في تيار الفكر اليوناني ، ففي قلب الحركة الفكرية التي جعلت من الطبيعة مركزا لتأملاتها ، كما يمكن أن نلاحظ عند طاليس Thales وأنكسمينيس Anaximenes وأنكسماندر Anaximander ، وغيرهم من رواد الاتجاه الطبيعي ، نجد أن الفيثاغوريين يعاكسون هذا التيار، فيتجهون إلى الإنسان والنفس البشرية ، ويجعلون من الدين والأخلاق موضوعا للفكر والتأمل ، وحتى إذا نظروا في الطبيعة ، فإنهم يردونها إلى مبادىء عقلية وخلقية ، كما رأينا في فكرة الانسجام . ومن بين الاتجاهات السابقة على سقراط جميعا ، ستكون الفيثاغورية هي صاحبة الأثر الأقوى والنفوذ الأشد ، على فلسفة سقراط ، وأفلاطون خاصة . ومن هنا ، فإن الأفكار المصرية التي انتقلت إلى الفلسفة الفيثاغورية ، ستنتقل ضمنا إلى هذين الفيلسوفين الكبيرين ، بعد أن تكون قد اكتسبت شرعيتها من خلال صبغتها اليونانية .

أما عن هيراقليطس ، فإن الفكر الأخلاقي لديه لايرقى إلى درجة التماسك التي نجدها عند الفيثاغوريين ، ذلك أن الجانب الأخلاقي في تفكيره ، لم ينته إلى شيء يمكن اعتباره مذهبا أخلاقيا كاملا[4] .

---

(١) انظر : جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص٤١ . حيث يشير إلى النزعة الصوفية المصرية المتمثلة في الشعور المبالغ فيه بالخطيئة . قارن : . S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 132

(٢) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، ص٧١ .

(٣) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ،ص٢٧٥ . حيث يشير المؤلف إلى مافي "كتاب الموتى" من نصوص سحرية، تساعد المتوفى على أن تتحور نفسه إلى كائنات متنوعة .

(٤) هنري سدجويك ، المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، جـ١ ، ص٨٦ .

غير أن فكرة الصيرورة التي قال بها هيراقليطس ، وطورها من بعده اقراطيلوس Crat-ylus[١] معاصر سقراط ، يمكن أن تشي – إذا ما طبقناها على مجال الأخلاق – بنوع من النسبية الأخلاقية . ولكن هيراقليطس ، فيما يبدو ، لايريد أن يطبق مبدأ الصيرورة على الأخلاق ، فهو لا يفتأ يوصي الناس بطاعة القانون الإلهي ، الذى تستند إليه سائر القوانين البشرية[٢]، مما يذكرنا بآراء الشعراء السابق ذكرهم ، عن المصدر الإلهى للقانون ، وأيضا بآراء كسينوفان Xenophanes وغيره من معاصرى هيراقليطس . يقول هيراقليطس : إن من الحكمة أن يعمل المرء وفقا للطبيعة والعقل"[٣] ، غير أنه يعود فيقول فى شذرة أخرى : "إن الآلهة أيضا ، ترى الخير والعدالة ماثلين فى الأشياء كافة .[٤] وهو قول مهم ، لأنه يحيلنا على الفور إلى "الماعت" ، كما يبين لنا كيف أن فكرة العدالة تمثل قاسما مشتركا بين كل من الشعراء والفلاسفة اليونانيين المهتمين بالأخلاق ، تقريبا .

وإذا ما انتقلنا إلى ديموقريطس ، كان أهم ما نجده من عناصر الفكر الأخلاقى عنده، هو تأكيده على فضيلة الاعتدال ، أو التوسط ، وهو ما سبق أن وجدناه عند هزيود والفيثاغوريين . كما نجد لديه نظرة تفاؤلية Optimistic تجعل من السرور أو البهجة ، خيرا أقصى . غير أن هذا السرور ، ينبغى أن يكون مصحوبا بالحد من الرغبات، لتحقيق أكبر لذة ، فديمقرطيس يؤثر لَذَّات النفس ، على اللذات الجسدية الخالصة .[٥]

وقد بقيت لديمقرايطس شذرات أخرى ذات مغزى أخلاقى ، مثل قوله : "أن يرتكب الإنسان الظلم ، أسوأ له من أن يحتمله ، "وقوله" : إن مجرد الرغبة فى ارتكاب الفعل الخاطئ ، وليس ارتكابه وحده ، أمر كريه وبغيض إلى النفس[٦] ، مما يذكرنا بدور الإرادة فى فلسفة الأخلاق،

---

(1) G. Plekhanov, Selected Philosophical Works, Vol. 3, Progresss Publishers, Moscow, 1976, p. 77.

(٢) هنرى سدجويك ، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، جـ١ ، ص٨٦ .

(3) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit.,p.

(4) Ibid, p. 31 .

(٥) هنرى سدجويك ، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، ص٨٦ .

(٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

حيث يكون فعل الإرادة خيِّرا ، حين يرغب المرء فى الخير أو يريده ؛ ويكون سيئا أو شريرا ، حينما يريد الشر .[(١)]

ومع أن أحمد فؤاد الأهوانى يصف أفكار ديموقريطس الأخلاقية بالواقعية[(٢)]، إلا أننا نستطيع أن نلمس فيها أيضا طابعا مثاليا ، لاسيما فى إعلائه من شأن لذّات النفس ، وفى تطهُّريته التى جعلته يفضل أن يحتمل الظلم ، على أن يرتكبه . ولايصعب علينا أن نتعرف على هذا اللون من المثالية الأخلاقية فى التراث المصرى القديم ؛ خاصة فى (إعلان البراءة) الذى تضمنه كتاب الموتى ، مصورا نفور المصريين الشديد من ارتكاب الآثام ؛ على نحو ماذكرنا فى موضع سابق.

وإذا ما أتينا إلى عصر السوفسطائيين Sophists وسقراط ، فلسوف يمكننا أن نلمس نضوج الحس الخلقى فى الفلسفة اليونانية ، إلى درجة لم يكد يبلغها من قبل .

يُنظر إلى السوفسطائيين عادة من زاويتين متباينتين ، فهناك من يصفهم بالمغالطين ويعتبرهم أعداء للفكر العقلى المنظم ؛ وعلى النقيض من هذا، هناك من يعدهم أصحاب أول ثورة[(٣)] فى تاريخ الشك الفلسفى . ويطول بنا المقام لو أننا استعرضنا آراء الدارسين والباحثين المعاصرين فيهم ، فهذا بطبيعة الحال خارج عن موضوعنا ، لأن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى ، هو تلمس الملامح العامة لفلسفتهم الخلقية ، ثم التعرف على مصدرها المصرى ، إذا كان هذا ممكنا .

ولعل القيمة الأساسية للحركة السوفسطائية ، تكمن فى اتجاهها إلى الشك ، فحتى إذا ما سلمنا بوجهة نظر سدچويك بأنهم لم يكونوا إلامعلِّمين ، فإنا سنجد أنهم لم يكونوا يعلمون فى الغالب سوى البلاغة Rhetoric ، وكانوا يعلمونها من منطلق معرفى واحد ، قائم على الشك Scepticism ، الذى أدى بهم إلى القول بأن المعرفة لايمكن إلا أن تكون نسبية[(٤)] ، ليس لشئ إلا لأنها تقوم على الإدراك الحسى . ولا ريب فى أن القول بالحواس مصدرا للمعرفة،

---

(1) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. I, op. cit., p. 53 .

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص٢٢٦ .

(٣) كارل منهايم ، الإيديولوجية والطوبائية ، ص٦٥ . أما وجهة النظر المضادة ، فيمكن أن نجدها مثلا فـى : هنرى سدجويك ، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، ص٩١ ، حيث ينفى عن السوفسطائيين أية فلسفة، لأن نشاطهم اقتصر على التعليم ووقف عند الجوانب العملية .

(4) W.K.C. Guthrie, The Sophists, Cambridge University, Press, 1979, p. 50.

يفرض في مجال الأخلاق مقياسا وحيدا ، هو اللذة الحسية المباشرة [١] . وقد تجسدت النسبية السوفسطائية في عبارة بروتاجوراس الشهيرة : "الإنسان مقياس الأشياء"[٢] ، وبتطبيق هذه النسبية الذاتية على مجال القيم ، نرى أن هناك معنيين[٣] لتلك العبارة، أولهما أنه لايوجد ما يمكن أن نصفه مطلقا بالخير أو بالشر ، لأن تأثير أى شيء يختلف حسب الموضوع الذى يطبق فيه، والظروف التى يتم من خلالها هذا التطبيق ، ومن ثم فإن ماهو خير بالنسبة لشخص ما ، قد يكون شرا بالنسبة لآخر ، وما يكون خيرا بالنسبة لهذا الشخص ، في ظل ظروف محددة ، قد يكون شرا له هو نفسه ، في ظل ظروف مغايرة . أما ثانيهما ، فيكمن في أن المتحدث حينما يقول إن الخير والشر أمران نسبيان ، فإنه يعنى أنه لايوجد هناك شيء خيرٌ وآخر غير خير ، بل إن الإنسان هو الذى يجعلهما كذلك .[٤]

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في مصدر هذه النسبية التى قال بها بروتاجوراس Protagoras ، ولكن الأمر الذى كاد إجماعهم ينعقد عليه ، هو أن هذه النسبية تعود إلى أصول يونانية خالصة ، حتى لقد ردها فرسيني L. Versenyi إلى الطب اليونانى ممثلا في هيبوقراطيس Hippocrates[٥] ، غير أن أحداً لم يلتفت إلى أصولها المصرية . صحيح أننا هنا أمام نسبية معرفية[٦] Relative Epistemology ؛ في حين أن النسبية عند الشكاك المصريين ، تعد نسبية أخلاقية خالصة ، بيد أننا مع هذا لانعدم وجود مثل هذه النسبية الأخلاقية لدى السوفسطائيين ، ولئن كانت عبارة بروتاجوراس لاتمتد إلى مجال الأخلاق ، كما يرى شارل فيرنر[٧] ، فإن السوفسطائيين التالين قد تكفلوا بالإجهاز على الحقيقة الأخلاقية التى قيل أن بروتاجوراس قد تركها حية ، متأثرين في هذا بجورجياس Gorgias،

---

(١) ليون تروتسكي ، أخلاقهم وأخلاقنا ، ص٢٣ .

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٢٢٣ .

(3) W. K. C. Guthrie, The Sophists, Cambridge University Press, 1979, p. 50.

(4) Ibid, p. 166.

(5) Ibid, p. 167.

(٦) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص٤٦ ومابعدها .

(٧) شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ص٥٥

كما أن هيبياس Hippias كان قد هاجم سلطة القواعد الأخلاقية والسياسية ، حين وضع القانون الإنساني مقابل الطبيعة ، فقد كان القانون في رأيه هو طاغية البشر ، الذي يضطرهم إلى القيام بأمور كثيرة مخالفة للطبيعة . وقد وصل بولوس Polus ، هو وكالكليس Cal-licles[1] بهذه الفكرة إلى نتائجها النهائية ، وكذلك فعل تراسيماخوس Thrasymachus ، الذي نادى بأن الحق الطبيعي هو حق الأقوى ، وأن القوانين الإنسانية قد أعلنها جمهور الضعفاء ، الذين كانوا يبغون حماية أنفسهم من الأقوياء ، بيد أن الأقوياء لايتخلَّوْن عمَّا يبدو لهم حسنا ، فالعدالة عندهم ، ليست شيئا آخر غير ما يفيدهم . إنهم أبعد ما يكونون عن كبح شهواتهم ، بل إنهم يتركونها تنمو نموا حرا ، ويسعون إلى إرضائها بشتى الوسائل .[2]

إن الأخلاق السوفسطائية في مجملها ، هي كما رأينا ، أخلاق نفعية Utilitarian ، صيغت في إطار من مذهب اللذة الأخلاقي Ethical Hedonism ، الذي يرى أن الناس ينبغي أن ينشدوا على الدوام لذَّاتهم ، فاللذة وحدها هي الخير في ذاته ، ولا شيء سواها يحمل في ذاته قيمة إيجابية . وعلى العكس ، يحمل الألم ، أو الشعور الأليم ، قيمة سلبية قصوى ، فهو وحده الشر في ذاته .[3]

وتترامى إلى آذاننا هنا أصداء واضحة من مصر القديمة ، فمن منا يقرأ هذه الأفكار دون أن يتذكر على الفور نصَّ عازف القيثارة ، ونص نفرحتب كذلك ؟! حيث الأفكار الرائدة التي دعت إلى اقتناص اللذة ، واغتنام المتعة أينما كانت ، كما دعت إلى البعد عن كل ماهو مؤلم أو محزن، وإلى اطِّراح أي تفكير يتعلق بالحياة الأخرى ، وإلى الشك في قيمة كل شيء ، باستثناء قيمة اللذة ، فهذا هو الطريق المؤدي الى السعادة ، إذ أن السعادة ، كما سيردد جيريمي بنتام J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) بعد أربعين قرنا! ، هي وجود اللذة وانعدام الألم ، أو وجود فائض من اللذة يربو على الألم ، في المحصلة النهائية لنتائج الأفعال .[4]

---

(1) Plato, Gorgias, trans. by :W. Hamilton, Penguin Books, 1960, p. 83-95.

(٢) شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ص٥٥-٦ .

(٣) توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص٢٢-٣ .

(٤) وليام ديفيدسون ، النفعيون ، ترجمة محمد إبراهيم زكي ، ومراجعة عبد الحميد يونس ، مكتبة نهضة مصر ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (١٣) ، القاهرة د.ت ، ص٣١ .

إن تعريف السعادة على هذا النحو ، هو ما سبق أن لمسته نصوص الشكاك المصريين ، قبل السوفسطائيين ، وقبل بنتام بقرون عديدة ، وهى نصوص تجلت فيها النسبية الأخلاقية ، التى ظهرت فيما بعد عند السوفسطائيين على نحو صريح لاشبهة فيه [١].

وإذا ما انتقلنا من السوفسطائيين إلى سقراط ، فلسوف نجد أنه إذا كان السوفسطائيون قد رددوا أهم أفكار التيار الارتيابى النفعى فى الأخلاق المصرية ، فإن سقراط بدا وكأنه ينطلق – على العكس– من الروح المثالية التى لمسنا تجلياتها فى مصر القديمة .

لقد تأثر سقراط بالفيثاغورية والإيلية وهما المدرستان المثاليتان السابقتان عليه ، ونهل من تراث النحلة الأورفية ، كما يستنتج تايلور E.A. Taylor [٢] من محاورة فيدون . ومن المعروف أن هذه هى المحاورة التى ذهب فيها سقراط إلى القول بخلود الروح بانفصالها بعد الموت عن الجسد .

وهنا ، لانستطيع إلا أن نشير إلى فكرة الخلود المصرية ، التى سبق أن ألمحنا إليها ، خاصة أنها مبنية أيضا على الفصل بين الجسد والروح ، كما هو الشأن لدى سقراط .

صحيح أن هناك قدرا كبيرا من الصحة ، فى القول بأن سقراط قد أقام الأخلاق على أساس عقلى ، ولكننا ينبغى أن نتذكر إلى جانب هذا ، أن سقراط ، قد قال بالمصدر الإلهى للقوانين[٣] ، ومن ثم فإن الروح ، تصبح هى نفسها العقل فى مثل هذه النظرة الدينية .[٤]

ونستطيع أن نلمس أيضا عند سقراط ، نظرة خلقية مثالية ، مناقضة النظرة النفعية التى وجدناها عند السوفسطائيين ، نراها خاصة فى فصله بين الفضيلة والمنفعة ، على أساس أن الفضيلة تطلب لذاتها[٥] . ولعلنا نذكر كيف أننا قد صادفنا نزوعا خلقيا مثاليا من هذا

---

(1) E. Westermarck, Ethical Relativity, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. LTD, London, 1932, p. 58.

(2) E. A. Taylor, Plato : The Man and His Work, London, 1976 p. 134.

(٣) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية ، جـ١ ، ص٤٧–٨ .

(4) A. G. Whyte, The Religion of Open Mind, op. cit., p. 76.

(٥) زكى نجيب محمود ، سقراط المربى ، فى : لماذا نعلم ؟ بقلم نخبة من المعلمين ، بتحرير لويز شارب ، ترجمة محمد على العريان ، عالم الكتب ، بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص٤٧ .

النوع ، فى بعض النصوص المصرية ، خاصة تلك التى حضت على معاملة الناس كما يحبون أن يعاملوا ، إلى جانب غيرها من النصوص .

لقد طالب سقراط بالسعادة ، التى تقوم عنده على سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، وتعمل على رد الإنسان إلى حياة الاعتدال [١]. والاعتدال أو التوسط ، كما رأينا ، كان سمة أساسية فى الأخلاق المصرية ، وكان أحد المعانى الكثيرة المتنوعة للماعت .

إن هناك كثيرا مما يمكن قوله فى هذا الموضوع ، وكثيرا ممّا لاحظه أيضا باحثون منصفون، فقد أشار برستيد مثلا، إلى الصلة القوية الظاهرة ، بين بحث سقراط عن الموت فى "فيدون" ، وبين نص كاره البشر أو كاره نفسه[٢] ، كما أشار نجيب بلدى إلى صيغة النهى التى يتخذها الأمر الأخلاقى عند سقراط ، فقد كان الإله دائما ينهى سقراط عن القيام بهذا الفعل أو ذاك ، والضمير كان يقول له : كلا ، فى معظم الأحيان . أى أن صوت ضميره كان عنده مسموعا وواضحا ، قويا، مطاعا ، نافذا ، كلما كان نهيا[٣]. فهل من قبيل الصدفة أن يتشابه هذا تشابها ظاهرا ، مع صيغة النفى المتكررة الشهيرة فى "إعلان البراءة" المصرى ؟

وإذا كنا لانزال فى شك من أمرنا ، فلنلتفت إلى فكرة العدالة عند سقراط ، وبالذات فى قوله – كما يروى لنا كسينوفون – "إن الأشياء العادلة ، وما يفعله الإنسان بدافع الفضيلة ، هى أمور طيبة صالحة ، ولايستطيع الذين يعرفونها ترجيح شىء آخر عليها[٤]" ، وحينئذ نستطيع أن نتحقق من أننا أمام صورة من صور الماعت المصرية .

ولئن قيل إن سقراط ، على الرغم من ذلك كله ، هو الذى رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية ، إلى مبادىء عامة تتخطى الزمان والمكان[٥] ؛ فلا يجب أن ننسى أن سقراط نفسه

---

(١) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص٣٤ .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٢٧٦ .

(٣) نجيب بلدى ، مراحل الفكر الاخلاقى ، ص٣٩ .

(٤) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية ، جـ١ ، ص٤٥ .

(٥) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص٣٤ .

هو أيضا الذى اعتبر الإيمان مكملا للحياة الأخلاقية[١] ، فكان بهذا ممثلا حقيقيا للماعت فى بلاد اليونان ، خاصة إذا تذكرنا أنه آمن بخلود الروح ، وبفكرة الحساب الأخروى .

لقد آمن أفلاطون ، كما آمن سقراط ، بحياة أخرى بعد الموت ، ولكنهما جعلا الخير فى الحياة الأولى[٢] ، وهذا هو ما يجعلنا أمام مذهب يختلف عما رأيناه فى الفكر المصرى ، الذى حاول أن يقيم صيغة وسطا بين الخير الدنيوى والخير الأخروى ، من خلال مفهوم الماعت .

غير أن النظرة الفاحصة ، كفيلة بأن تجعلنا نقف على جانب كبير من العناصر الخلقية المصرية المتغلغلة فى فلسفة أفلاطون . ويكفى لأغراض هذا البحث ، أن نشير الى رءوس الأفكار الآتية :

١- إن فكرة العدالة التى احتلت جانبا هاما من فلسفة أفلاطون الخلقية[٣] ، خاصة فى محاورة "الجمهورية" ، تعود بجذورها إلى "الماعت" المصرية .

٢- إن فكرة خلود الروح والثواب الأخروى فى محاورة فيدون[٤] ، تعود بدورها إلى فكرة المصريين عن الحساب الأخروى العادل ، كما سبق أن ألمحنا .

٣- إن الأخلاق فوق الطبيعية Super-Natural التى لاحظ بعض الباحثين [٥] أن أخلاق أفلاطون تنتمى إليها ، تذكرنا بالأخلاق الدينية عند اليهود [٦] ، الذين أشرنا إلى أنهم قد نقلوا كثيرا من عناصر الثقافة المصرية ، بل إن أخلاق النهى التى لمسناها عند سقراط ، كانت معروفة لديهم أيضا [٧] . وقد رأينا كيف أن الأصل البعيد لهذه الصيغ الأخلاقية ، يتمثل فى إعلان البراءة المصرى .

---

(١) أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى ، دار الكتب الحديثة ، ط٢ ، القاهرة د.ت ، ص٤٨ .

(2) Oliver A. Johnson, Ethics, Selections from Classical and Contemporary Writers, 9th edit. Holt Rinehart and Winston, U.S.A. 1974, p. 17 .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، الأخلاق النظرية ، ص١٦٥-٦ . وانظر أيضا : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٢١٤ .

(٤) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص٢٢٥ .

(5) J. P. Thiroux, Ethics, Theory and Practice, 2nd Edit., Glencoe Publishing co., Inc., London, 1977, p. 11-12.

(6) Ibid, p. 11.

(٧) نجيب بلدى ، مراحل الفكر الأخلاقى ، ص٣٩ .

٤- إن توحيد أفلاطون بين الله ومثال الخير[١] ، يعود إلى ما لاحظه مورينز من وجود جانبين خلقيين في الماعت المصرية ، أحدهما ديني والثاني دنيوي.[٢]

٥- إن الصيغة التوفيقية المتوازنة التي حاول أفلاطون أن يقيمها ، بل أقامها بالفعل ، في محاورة فيليبس Philebus[٣] - بين اللذة الحسية ، واللذة العقلية الناجمة عن التأمل أو النظر، إلى الحد الذي عقد فيه مبحثا كاملا في هذه المحاورة ، يدور حول رد صلاح الحياة إلى المزيج المتوافق من كلتا اللذتين[٤]: هذه الصيغة ، ترتبط بفكرة أخلاق التوسط والاعتدال ، التي لمسنا حضورها الجلي في الأخلاق المصرية ، ولمسنا أيضا كيف انتقلت إلى هزيود ، ثم إلى الفيثاغوريين، ثم إلى سقراط ، ثم إلى أفلاطون ؛ وأخيرا إلى أرسطو .

أما الرأي الذي يعتبر أفلاطون رافضا تماما للذة الحسية[٥] ، فهو يغفل عن هذا التوسط الذي أقامه أفلاطون في هذه المحاورة .

٦- إن الصورة الأفلاطونية عن الحاكم الفيلسوف ، التي رسمها أفلاطون في يوتوبياه : "الجمهورية"، تقترب كثيرا من اليوتوبيا المتواضعة التي رسمها المصريون القدماء - كما رأينا في نصوص نفر رحو ، وإيبور ، وغيرهما - على ما لاحظ بعض الباحثين[٦] . ومهما يكن من تواضع اليوتوبيا المصرية الكبير الخالد الذي أبدعه أفلاطون في "الجمهورية" ، فينبغي - مع ذلك - ألا ننسى أن البدايات دائما تكون متواضعة ، كما ينبغي ألا ننسى أن أفلاطون أعجب كثيرا بمصر ، وعرف قوتها الروحية التي أفادته في فكرته عن الحاكم الفيلسوف ،

---

(1) J. Trethowan, Absolute Value, op. cit., Pp. 240-1.

(2) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(٣) أفلاطون ، الفلفس (هكذا!) ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠، ص٢٦٣ ومابعدها .

(٤) المرجع السابق ، ٢٠٧ ومابعدها .

(5) M. A. Grube, Plato's Thought, The Athlone Press, London, 1980, p. 84.

(6) H. V. Der Stienen, Plato in Egypt, p. 112-13.

على الرغم من بعض إشاراته العارضة ، التي عبر فيها عن تبرمه من أخلاق المصريين ، كما رآها .[1]

وفي النهاية ، فإننا لانريد أن ننتقص من قيمة أفلاطون ، أو أي فيلسوف غيره من مفكري اليونان ، بل نريد أن نشير فحسب إلى أن الأساس غير المنظور – خاصة عند من يضعون على عيونهم منظارا إغريقيا – لجانب غير يسير من الصرح الفلسفي الإغريقي الشامخ ، هو في الحقيقة أساس مصري ، فقد قامت الأخلاق السقراطية والأفلاطونية على دعامتين أساسيتين : الأولى هي التوسط والتوفيق بين الحكمة واللذة[2] ، كقول أفلاطون : "لا حكمة في اللذة ، ولا لذة في الحكمة"[3] ، وإن كانت كفة الزهد هي الأرجح في هذه المعادلة [4].

أما الدعامة الثانية ، فتتمثل في الأساس الديني الذي يبدو واضحا عند أفلاطون ، من خلال فكرتين : الفكرة الأولى هي أن الأخلاق عنده تَشَبُّهٌ بالإله ، كما أعلن في ثياتيتوس[5] ، والثانية هي فكرة خلود الروح ، التي أصبحت لصيقة بالفلسفة الأفلاطونية ، إلى الحد الذي جعل الفلاسفة عندما يتكلمون عن خلود الروح ، فهم إنما يقصدون ، في الغالب ، أفلاطون في فيدون [6].

ولعل هاتين الدعامتين ، تعودان – كما رأينا – إلى أصول مصرية صريحة ، بل إن التوسط وخلود الروح ، كانا أبرز خصيصتين في أخلاق الماعت .

حقا لقد كانت فلسفة أفلاطون الخلقية ، هي فلسفة التوسط بمعنى الكلمة ، وكان الخير عنده هو الخير المزيج ، كما لاحظ إميل برييه[7] .

---

(1) Ibid, p. 111 .

(٢) انظر أفلاطون ، الفلفس ، ص ١٨٥-١٨٦ ، ١٨٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص١٨٩ .

(٤) عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص٧٥ ، ومع ذلك فأفلاطون بعيد عن أن يقتلع اللذات الحسية والشهوات تماما من حياة الإنسان . انظر : إميل برييه ، الحكيم القديم ، في : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ، مجموعة من المفكرين الفرنسيين ، ترجمة محمد مندور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص١٤ .

(٥) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ص

(6) Peter Geach, God and Soul, Routledge and Kegan Paul, London, Pp. 18-19 .

(٧) إميل برييه ، الحكيم القديم ، ص١٨ .

الفصل الثالث

القيـــم الفنيـــة

"إننى أدرك سر الأقوال الربانية ، وأصول الشعائر الاحتفالية ، لقد مارست كل سحر ، إننى أشاهد (رع) فى تجليه ، وأنا إلى ذلك فنان ممتاز فى فنه ، ورجل فوق الرجال فى معارفه . ولا تفوتنى خفايا التمثال ، ولا براعة رسم المرأة ، ولا وقفة عازف القيثار .. ولا دهشة الإنسان المستيقظ من سباته ، كما لاتفوتنى رفعة ذراع الرامى ، ولا انحناءة العداء .. وإنى لأدرك سر صناعة الترصيع الذى لا تأكله نار ولا يذيبه ماء".

(إيرتيسن – فنان مصرى قديم)

الازدهار الفنى فى مصر القديمة لم يكن له مثيل على سطح الأرض .

(سيدنى فنكلشتين)

أولا : الأصول المصرية :

ستصادفنا فى هذا الفصل عقبة كبرى ؛ وسيكون علينا أن نحاول تجاوزها ؛ ذلك أن النصوص المصرية القديمة التى كانت مادة لإجراء مقارنة فلسفية بين مصر واليونان فى مجالى الدين والأخلاق ، سوف لاتكون متوفرة بالمرة ، تقريبا ، فى مجال الفن ، الذى ستدور حوله المقارنة فى هذا الفصل .

ورب قائل يقول : مادامت لاتوجد نصوص مصرية فى هذا المجال ، فنحن أمام قرينة تدل على أن المصريين لم يهتموا بتأمل الفن ، والكتابة فيه أو حوله . ومثل هذه الحجة تهرب بنا من المشكلة ، بدلا من أن تحاول حلها ، فوق أنها تتعارض مع القرائن الأثرية المتوفرة ، ففى بلد مثل مصر ؛ حيث كمية الآثار الفنية العظيمة الباقية ، لايوجد لها مثيل من أية حضارة قديمة أخرى ، لاينبغى علينا أن نتوقع صمت المصريين عن الحديث حول الفن ، بل الأقرب إلى المعقول هو أن نتوقع أنهم لم ينتجوا كل هذه الآثار الفنية الجميلة المتنوعة ، إلا لأنهم قد فهموا الفن وتذوقوه ، وكانت لهم نظرة إلى ماهيته ووظيفته ، ودوره فى حياة الإنسان . ومن اللافت للنظر فى هذا السياق ، أن هناك بعض الكتب المصرية التى نسمع عنها بعنواناتها فحسب ، دون أن نجد لها أى أثر ؛ فهل ضاعت إلى الأبد ، وضاع ما تحويه من رؤى وأفكار ، بفعل عوادى الزمن وغارات المغيرين ؟ ، أم أنها مازالت قابعة تحت الرمال ، وفى جوف الصخور وبطون المقابر، تنتظر معول الأثرى الذى سيزيح عنها غبار الزمن ؟

يصدق هذا التساؤل على كتاب (الكمال)[1] ، وكتاب (الطريقتان)[2] ، وغيرهما من الكتب المصرية المفقودة ، التي نجهل بالطبع محتوياتها الكاملة . ونحن حين نحدس وجود بعض الكتابات الفنية الضائعة ، فإنما نستند إلى قرائن أخرى دالّة ، منها أن المصرى القديم كان يعرف تماما قيمة الكتب ، ويقدر المعرفة التى بين دفتيها ، ولنتأمل هذا النص ، بما يحمله من دلالة لاتحتاج إلى تفسير [3]:

"الكتاب أكثر نفعا من حجر القبر المنحوت

ومن جدار مقصورة متينة البنيان

الكتاب أكثر نفعا من البيت المشيد

ومن مساكن الغروب

وأفضل من برج راسخ الأساس

ومن لوحة تذكارية فى معبد"

ألا يبدو الكتاب – الذى هو رمز المعرفة والفكر – هنا ، قيمة عليا تسمو على القيم الدينية بمختلف رموزها ، من المعابد أو ومقابر الغرب ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب ، كما هو مفروض فى هذا السياق ، فهل يكون قد جنح بنا الخيال أو شط بنا الوهم ، ونحن نتحدث عن إمكانية وجود كتب مصرية حول الفن ، بخلت بها علينا يد الزمن ؟

ولئن كنا لانزال غير مقتنعين ، ولانزال متمسكين بالأمر الواقع الذى يمليه علينا فقر النصوص المصرية فى هذا المضمار ، فإن أولى نتائج هذا التمسك ، هى وجوب الاعتقاد بأن الشعب المصرى القديم ، بأمرائه ومثقفيه وفنانيه ، لم يكونوا يعون قيمة الجمال فى الفن ، ولم يكونوا يدركون شيئا عن سره وحقيقته . وإنها لنتيجة عجيبة حقا، لأنها تتضمن حكما جائرا

---

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص١٦٦ . وقدذكرنا فى موضع سابق أن خيتى بن دواوف كان قد استشهد بعبارة من هذا الكتاب المجهول .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدينى فى مصر القديمة ، ص٣٩٩ .

(٣) مارينا سكريابين ، الكتابة والأسطورة والخلق فى مصر الفرعونية ، ترجمة شحاته آدم محمد، مجلة "ديوجين – مصباح الفكر" العدد (٢٥) ، السنة (١٠) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٧ .

على ثقافة شعب خلف لنا أعظم آيات الفن ، من جهة الكم والكيف جميعا . وفوق هذا ، فهي ، نتيجة تنقضها الشذرات القليلة الباقية التي تحدث فيها بعض الفنانين عن فنهم ، بشكل – على ندرته واختصاره – يعكس وعيهم الجمالي والفكرى بما يفعلون . وهناك بالإضافة إلى الفقرة التي صدرنا بها هذا الفصل، نصوص أخرى ، يمكن أن تساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على القضية المطروحة هنا ، ومنها هذا النص الموجود بمقبرة الكاهن «ستاو» في عصر رمسيس التاسع، وفيه نجد وصفاً لافتا لطريقة الفنان «مرى رع»[١] المتفردة ومهارته الفائقة ؛ يقول النص [٢]:

"لم يكن مجرد نساخ ، لقد كان قلبه هو الذى يلهمه ، ولم يكن له أستاذ يحتذيه ، كان هذا الفنان ذا أصابع حاذقة ، وذا بصيرة وإلمام بكل شيء" .

وتعود أهمية هذا النص ، إلى مافيه من إشارات عن طبيعة عمل الفنان ؛ ومايثيره الإبداع الفني من قضايا . وبين أيدينا نصوص أخرى لاتشير إلى عمل الفنان فحسب ، بل إلى منزلته السامية التي أحرزها بسبب فنه ، ففى عصر الدولة الحديثة ، لقب أحد الفنانين نفسه بلقب" رئيس جميع فناني الملك" ، وقد وردت ألقاب أخرى مثل "رئيس المثَّالين" و"المشرف على المثالين"[٣] ، بل لقد وصل أحد الفنانين إلى مرتبة رفيعة ، جعلته يتساوى فى منزلته مع محافظ الإقليم [٣].

كان الفنانون المصريون إذن ، يشعرون بقيمتهم ، ومن ثم بقيمة ما يفعلون ، كما كانوا يدركون بعض الإشكاليات التي تعترض أى دارس لعلم الجمال . مثل مشكلة الإلهام باعتباره مصدرا للفن ، وفكرة الصنعة فى الفن ، ومسألة الموهبة الفنية ، والقدرة على تمثيل الحركة ومحاكاة الطبيعة . وهذه كلها قضايا جمالية عميقة تمس جوهر فلسفة الفن؛

---

(١) سليم حسن، مصر القديمة، ج٨ ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥١، ص٥١٠-١١ .

(٢) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصى ، سلسلة زدنى علما ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٧١ . واللافت أن أسماء الأعلام هنا تختلف عما أورده سليم حسن ، قارن المرجع المذكور فى الهامش التالى ص٤٨٧ .

(٣) أدولف إرمان وهرمان رانكه ، مصر والحياة المصرية في العصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، د.ت ، ص٤٨٦ .

(٣) بيير مونتيه ، الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقص منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخلى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٢١٧ .

ونستطيع أن نجد بذورها في نص "إيرتيسن" ، الذى قرأناه فى صدر هذا الفصل(١) ، وفى القليل الذى تبقى من أقوال بعض زملائه الآخرين .

المعنى الجمالى للماعت :

مر بنا كيف أن الروح الجوهرية للديانة والأخلاق فى مصر القديمة ، كانت هى روح التوسط ، والاتزان أو الاعتدال الذى لاتطرف فيه وقد لمسنا كيف أن هذه الروح الوسطية راجعة بصفة جوهرية إلى مفهوم "الماعت" . والآن ، فإننا إذا ما حاولنا أن نختبر هذا المفهوم فى مجال الفن ، فإن الاعتدال الدينى، أو العدل الخلقى ، سيتحول فى مجالنا هذا إلى "الانسجام"، أو "التوازن" الفنى .

صحيح أن المعنى الشائع للماعت – فى رأى بعض الباحثين – ينحصر فى الحقيقة، والعدالة ، أو فيهما معا(٢) ، إلا أن هذا لاينفى قبول المصطلح لمعان أخرى ، ترجمها البعض إلى النظام Order أو التوازن ، الذى هو غير بعيد عن مصطلح الانسجام والتوافق بين سائر العناصر. وحين نقول إن الانسجام والتوافق كانا ميزتين من ميزات الفن المصرى القديم ، فإننا نكون بذلك قد فتحنا بابا جديدا للتأويل الجمالى للماعت . وهى فكرة غير مطروقة فيما وقعنا عليه من المصادر ، غير أن الفن المصرى نفسه لاينفيها ، بل يرجحها فى كثير من الشواهد . ولنضرب مثالا بأبى الهول Sphinx ، الذى اعتبره هيجل G. W. Hegel (١٧٧٠–١٨٣١م) علما على الروح المصرية ، ورمزا لها (٣) ، لنجد أنه يمثل فكرة التوازن أو الانسجام فى الفن خير تمثيل ؛ وهى فكرة تقوم على إيجاد مزيج متوافق ومنسجم ، من عناصر متباينة ومصادر شتى . إن هذا هو مانراه فى أبى الهول ، الذى مزج فى توافق فنى رائع بين قوة الإنسان ، المتمثلة فى عقله (رأسه) ، وبين القوة المادية المتمثلة فى (جسم)

---

(١) راجع : عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، جزء١ ، ص٤٣٤ – بيير مونتيه : الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ص٢١٥ – إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٧١-٢ .

(2) P. H. Newby, The Egypt Story, its Art, its Monuments, its People, its History, Abbeville Press, inc. Publishers, New York, p. 63.

(3) G. W. Hegel, The Philosophy of History, trans. by J. Sibee, Dover, Publications Inc., New York, 1955, p. 199.

Cf : G.A Cohen, Karl Marx's Theory of History (A Defence). Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 11.

الأسد، فجاء أبوالهول بهذا المزاج الفنى الرائع، أنموذجا للروح المصرية التى تعتنق التوسط، وتجسيدا جماليا لروح "الماعت" ، بكل ماتدل عليه من معانى التعادل والاتزان والانسجام . ولئن كانت المسافة بين (العدل) ، الذى هو المعنى المباشر للماعت – وبين (التعادل) ، أو الانسجام ، تبدو – للنظرة الأولى – بعيدة ، فإنها لاتكون كذلك ، إلا بقدر ما يكون الفن نفسه بعيدا عن الأخلاق[1] ، أو العكس .

إن الحقيقة التى تفرض نفسها هنا مؤيدة ما نقول ، هى إعجاب اليونانيين البالغ بفكرة أبى الهول ، المعبرة عن روح الانسجام الفنى ، هذا الانسجام الذى راقهم ، فاتخذوه محورا لدراساتهم الجمالية ، خاصة الفيثاغوريين[2] . ولا أدل على هذا من أن الفنانين اليونانيين قد حاولوا أن يقلدوا أبا الهول المصرى ، بعد أن خلعوا عليه سمت الأنثى . فقد خلبتْ عقولهم بفكرة أبى الهول وراقهم هذا المزاج الرائع بين جمال المرأة وقوة الأسد[3] ؛ وجرت فى أساطيرهم شخصية أبى الهول، وظلوا إلى أن نجحوا فى (أَغْرقَةِ) هذه الفكرة المصرية ، فلوحت اليهم بفيض من الأعمال الدرامية الرائعة ، مثل "أوديب ملكا" لسوفوكليس، وغيرها . وقد فطن بعض الباحثين المعاصرين إلى هذه الحقيقة، فظهرت نظرية تؤكد أن أوديب مصرى ، وهو بالتحديد أخناتون[4] . ولم ينج كبار النحاتين اليونانيين من سطوة أبى الهول ، ويصدق هذا على أشهرهم : فيدياس[5] Phidias ، الذى ترك لنا بعض الآثار التى مثّل فيها أبا الهول، مستلهما الأصل المصرى .

مهد الفنون :

وما دمنا نجد أنفسنا فى مجال القيم الجمالية بإزاء مقارنة غير عادلة بين مصر واليونان ، من حيث إن وفرة النصوص اليونانية فى فلسفة الفن ، لاتقابلها إلا عبارات

---

(1) De Witte H. Parker, The Principles of Aesthetics 2nd, Greenwood Press, Publishers, 1946. P. 271-283

(٢) م. أوفسيانيكوف ، وز. سمير نوفا ، موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة باسم السقا ، دار الفارابى ط٢ ، بيروت ١٩٧٩ ، ص١٢–١٤ .

(٣) سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشوف الحديثة ، ترجمة جمال الدين سالم ، مراجعة أحمد محمد بدوى ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٦٨٩) ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٨٨ .

(٤) فليكوفسكى ، أوديب وأخناتون ، وانظر ما سبق أن بيناه ص٧٧ من هذا الكتاب .

(٥) سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشوف الحديثة ، ص٩١ .

مبتورة قليلة، لاتكاد تغنى شيئا فى مقارنة كهذه ، فليس أمامنا خيار آخر ، غيراللجوء إلى الأعمال الفنية نفسها ، عسانا نستطيع أن نستنبط منها أهم القيم الجمالية التى صدرت عنها - وجسدتها - هذه الأعمال . فإذا ما استطعنا أن نفعل هذا ، أمكننا حينئذ أن نقابل هذه القيم المصرية المستنبطة ، بمثيلاتها اليونانية المدونة .

وحالّما نقبل على هذه المغامرة ، ستبدأ المشكلة الحقيقية ؛ ذلك أننا سنجد أنفسنا بإزاء حضارة عبرت عن نفسها أساسا من خلال الفن ، فتركت لنا روائع وفيرة من الأعمال الفنية ، التى تمتد تاريخيا لتشمل مراحل وأحقابا زمانية متتالية ، عبر مسيرة تربو على ثلاثة آلاف عام، كما أنها تمتد نوعيا لتشمل سائر الفنون المعروفة لدينا الآن تقريبا ، من أدب وعمارة وتصوير ورقص وموسيقى ومسرح ، وغيرها من صناعات وفنون دقيقة .

صحيح أن بعض المؤرخين غير المنصفين ، يتجاوزون - فى تأريخهم لبعض الفنون - المنجزات المصرية ، التى كانت هى الأصل والبداية لكل ما تلاها . غير أننا لن نعدم وسيلة للرد على هؤلاء .

ففى مجال الموسيقى مثلا ، نجد أن النصوص المصرية ، وكذلك النقوش الجدارية ، تدلنا على ولع المصريين بالرقص والموسيقى واستمتاعهم[١] بهما ، بينما يأتى بعض المؤرخين الغربيين ليتنكروا لهذه الحقيقة ، ليبدأوا عملهم من اليونان مباشرة[٢] . وما يقال عن فن الموسيقى ، يصدق على الفنون الأخرى .

مانريد أن نصل إليه ، هو أن الفنون المصرية بأنواعها المختلفة ، كانت هى الرائدة ، مهما أنكر المنكرون ، لا بالنسبة للفن اليونانى وحده ، ولكن - إلى حد كبير - بالنسبة لتاريخ الفن على إطلاقه . ومن ثم ، فإن القيم الجمالية والفنية التى سنتمكن من رصدها ، ستكون هى المصدر المباشر، والمادة الأساسية لعملنا فى هذا الفصل .

---

(١) انظر مثلا : ايرينالكسوفا ، الرقص المصرى القديم ، ترجمة محمد جمال الدين مختار ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت ، ص١٢-١٨ .

(2) William Pole, The Philosophy of Music, Kegan Paul, Trnsh, Trabner and Co. LTD Lonon, 1924, p. 11o-111.

وانظر أيضا : هوجو لايختنتريت ، الموسيقى والحضارة ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، مراجعة حسين فوزى ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٤ ص٢٧-٢٩ وكذلك : ثيودور م. فينى ، تاريخ الموسيقى العالمية ، ترجمة سمحة الخولى، ومحمد جمال عبد الرحيم ، دار المعرفة بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٠، ص ٣.

وعلى أية حال ، فإن محاولتنا هذه ليست بدعة فى تاريخ فلسفة الفن ، فالفيلسوف الألمانى هيجل ، هو الرائد المُقْتَدَى ، لكل من يحاول استخلاص فلسفة فن مصرية . ولسوف نبنى محاولتنا هنا ، على مابنى عليه هذا الرائد الكبير ، من استنطاق للآثار والأعمال الفنية ، فى ظل غياب النصوص المصرية .

من هيجل إلى سوريو :

قسم هيجل تاريخ الفن إلى ثلاث مراحل أساسية : أولاها المرحلة الرمزية ، وثانيتها المرحلة الكلاسيكية ، أما المرحلة الثالثة فهى المرحلة الرومانسية . ويقع الفن المصرى القديم ، عنده فى نطاق مرحلة الفن الرمزى ، التى هى فى حقيقة الأمر مرحلة ماقبل الفن الحقيقى.(١) يقول هيجل : " فى مصر بالذات ، يتعين علينا أن نتأمل المثال الكامل للتمثيل الرمزى فى إتقان نسقى Systimatic Elaboration لخصائص الشكل والمضمون ، ومصر هى أرض الرمز The Land of Symbol ؛ فلقد جعلت من نفسها المشكلة الروحية لسيرة الروح ، دون أن تكون قادرة على حلها حلا ناجعا ، حيث تبقى التساؤلات دون أجوبة . والحل كما يمكننا أن نتوصل إليه متضمن تقريبا فى المشكلة نفسها ، أى فى استيعابنا لهذه الألغاز المحيطة بالفن المصرى ونتاجاته الرمزية ، باعتبارها المشكلة التى اقترحتها مصر على نفسها ، وإن كانت عاجزة عن حلها"(٢).

إن المشكلة التى يشير إليها هيجل هنا ، تبقى على الفن المصرى رمزيته الغامضة ، وهى رمزية لاينبغى أن تؤخذ بالمعنى الشائع فى النقد الجمالى الحديث ، وإلا لما كانت مثلية ، فما يقصده هيجل بالرمزية هنا ، هو هذه الحالة التى تكون فيها الفكرة – بحكم التجريد – عاجزة عن أن تجد التعبير الحسى المناسب فى المتناهى ، مما يجعل الفن الناتج عن هذه الحالة ، مكونا من المعنى المجرد، وقد تم تصويره أو ترميزه خارجيا ، فى شكل لايناسبه ، وهذا بدوره يجعل المعنى والشكل مرصوفين رصفا ، لامصهورين معا فى كيان عضوى واحد .(٣)

---

(١) روجيه جارودى ، فكر هيجل ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة بيروت ، د.ت ، ص٢٢٤ .

(2) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(٣) روجيه جارودى ، فكر هيجل ، ص٢٢٤ .

هذه النظرة إلى الفن المصرى ، وإلى الحضارة المصرية بصفة عامة ، تتردد فى كتابات هيجل الأخرى[١] ؛ وفى كتابات بعض من أتوا بعده وتأثروا به من المفكرين ، مثل كارل ماركس ، الذى وافق على أن المصريين كانوا يعملون فى غبشة البزوغ التام للروح The Eve of Spirit's Full Emergence[٢] .

وإذا كان هيجل من جهة ، يرى أن الروح المصرية تعمل متحررة من الصور الطبيعية Natural Forms فإنه يرى من جهة أخرى ، أنها لم تكن بمستطيعة أن تصل إلى التصور الذاتى عن الأشياء ، فى نظرتها إلى هذه الأشياء [٣] ، وهذا هو سر الطابع الرمزى الغامض ، الخالى من البعد الذاتى الإنسانى فى الفن المصرى ، كما يرى هيجل ، ومن ثم فقد بدا له أن الفن المصرى، لايزال فى مرحلة السعى إلى الإحساس بالموضوع الخارجى External Object . وقد أجهدت مصر نفسها ، فى رأى هيجل ، من أجل أن تتخلص من هذال الإحساس الخارجى الموضوعى بالأشياء ، باذلة قصارى ماتستطيع ، لكى ينبثق منها جوهرها الأساسى، عن طريق الظواهر الطبيعية Natural Phenomena [٤] . ومع أنه يعتبر الشعب المصرى هو الأمة التى تنسب الفن إلى نفسها ، إلا أن الأعمال الفنية المصرية ، بقيت عنده مليئة بالغموض Mystery ، والصمت ، دون أية موسيقى ، أو حركة[٥] Motion ، لأن الروح Spirit فى رأيه، لم تجد فى الفن المصرى حياتها الخاصة ، ولم تتعلم كيفية التعبير عن الحديث المستنير الواضح للعقل [٦].

لقد نظر هيجل إلى مصر على أنها أرض العجائب[٧]Marvels، منذ كانت وحتى عصره، وكأنه بهذا يتقمص شخصية هيرودوت من جديد، هذه الشخصية التى يمثلها السائح الأجنبى، الذى يرى فى كل شىء أعجوبة ، وطُرفَة ، ورمزا غامضا . وبالفعل ، يعتمد هيجل اعتمادا كبيرا على روايات هيرودوت[٨] ، وربما لم يكن أمامه حل آخر، فى عصر لم يكن فيه علم المصريات قد بزغ فجره بعد ، وكانت فيه الهيروغليفية لا تزال طلاسم مستعصية على الفهم .

---

(1) G.W. Hegal, The Philosophy of History, op. cit., pp. 198, 219.

(2)G.A. Cohen, Carl Marx's Theory of History, op. cit., p. 10.

(3) G.W. Hegel, The Philosophy of History, p. 214.

(4) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(5) Ibid, p. 75.

(6) Loc. cit.

(7) G.W. Hegal, The Philosophy of History, op. cit. p. 198.

(8) Ibid, p. 204, 215.

ومن ثم ، فقد كان من الطبيعي أن يصنف الفن المصرى ، تحت رمزية غامضة ، اقتصرت على الإحساس الخارجي بالموضوع ، فأفلت منها الانسجام المنشود بين الشكل والمضمون .

إن هيجل يرى فى الشعب المصرى شعبا بنَّاءً ، وليس زارعا فحسب[١] ، ولكن العمارة التى بناها المصريون لم تكن عنده سوى مظهر من مظاهر الفن الرمزى الذى يباين شكله مضمونه. ولأن هيجل ربط الفن بالدين ، من حيث إن أسمى مقصد للفن عنده ، هو هذا الذى يشترك فيه مع الدين والفلسفة ، إذ أنها - ثلاثتها - ضروب من التعبير عن الألوهة ، وعن أسمى حاجات الروح ومتطلباتها[٢] ، فقد كان من الطبيعى أن نتوقع ، أنه سيحتفظ بالمكانة السامية، للفن الذى يرتبط بدين سام ، وفلسفة راقية ، من وجهة نظره . ومن هنا ، فقد كانت آخر مراحل تطور الفن عنده ، هى المرحلة الرومانسية التى ارتبطت بالدين المسيحى ، أما المرحلة الوسطى ، وهى المرحلة الكلاسيكية ، فقد تمثلت فى الفن اليونانى ، الذى حقَّق التوازن المنشود بين الذات والموضوع ، وبين الشكل والمحتوى ، ثم - وهذا هو الأهم - ظهرت أديان الفردية الروحية ، التى ارتبطت بظهور هذه المرحلة الكلاسيكية [٣] ، مما يؤكد أن الدين يتخذ عند هيجل مكانة أساسية في نظرته لفلسفة الفن [٤].

هذه هي الخطوط العامة للمرحلة الرمزية فى الفن ، التى نسب هيجل الفن المصرى كله إليها. وكما أشرنا ، فإن الرمزية هنا تؤخذ بالمعنى الضيق ، الخاص برؤية هيجل ، ومن ثم ، فهى تتباين جذريا مع مفهوم الرمزية كما يبدو عند ميرشكوفسكى[٥] Merezhkovsky ١٨٦٥-١٩٤١ مثلا ، أو عند ويلرايت ، الذى تحدث عن بعض الرموز الفنية فى الحضارة المصرية ، وفى الحضارات القديمة عامة[٦] . وكذلك يختلف اصطلاح "الرمزية" عند هيجل ، من حيث دلالته ومغزاه ، عن اصطلاح "الرمزية" الذى يصف به مؤرخو الأدب ، الحركة الشعرية المعروفة ، التى نشأت أواخر القرن الماضى فى فرنسا ؛ ذلك أن الرمز هنا يعبر ، لا

---

(1) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, P. 75.

(٢) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ترجمة جورج صدقنى ، مراجعة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ط٢ ، دمشق ، ١٩٧٦ ، ص١٥٤ .

(٣) جارودى ، فكر هيجل ، ص٢٢٤ .

(٤) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ص١٥٦ .

(5) N.O. Lossky, History of Russian Philosophy, op. cit., p. 337.

(6) Ph. Wheelwright, The Burning Fountain, op. cit.,pp. 125-147.

عن غموض وتشوش ، ومفارقة بين الشكل والمضمون، كما تصور هيجل ، بل عن وسيط فنى ، يسهم فى تعميق التجربة الجمالية وإغنائها .

وعلى أية حال ، فإننا لم نكن لننتظر من هيجل أن يتبنى هذا المفهوم الجمالي المعاصر للرمز والرمزية ، وهو الذى عاش فى أوج المد الرومانسى .

حين مات هيجل سنة ١٨٣١ ، كانت محاولات فك الكتابة الهيروغليفية على أيدى العالم الإنجليزى توماس يونج Th.Young (١٧٧٣-١٨٢٩) ، والعالم الفرنسى الشهير چان فرانسوا شامبليون J. F. Champollion (١٧٩٠-١٨٣٢) ؛ قد آتت أكلها توا ، وقد كان لابد من أن يمر ردح من الزمن ؛ يتاح فيه للعلماء أن يستغلوا هذا الكشف ، فى استنطاق البرديات والنقوش القديمة التى ظلت صامتة قرابة خمسة عشر قرنا .

وقد كان من الطبيعى فى ضوء هذا الكشف التاريخى الفذ ، الذى نشأ بفضله علم المصريات ، أن تصبح الرؤى شيئا فشيئا ، أقرب إلى الدقة والكمال ، بحيث إن عالما معاصرا فى علم الجمال، مثل إتيان سوريو E. Souriau كان أقدر على فهم الفن المصرى من سلفه هيجل . ويعود الفضل فى هذا بالتأكيد ، إلى النشاط الجم الذى بذله علماء المصريات ، دراسة ونشرا وترجمة وتحليلا للنصوص والنقوش المصرية القديمة .

سوريو ينقد هيجل :

علينا أن نعترف من البداية ، أن سوريو لم يصبح أقدر على فهم روح الفن المصرى ، واستيعاب قيمه الجمالية من سلفه هيجل فحسب ، بل إنه قد أصبح ، فوق هذا ، فى وضع يؤهله لأن يرصد مواطن الزلل فى رؤية هيجل .

إن سوريو يوافق هيجل على الأهمية البالغة التى أولاها للفن المصرى ، ولكنه لايستريح للمنطلق الهيجلى الذى ارتكن إلى مسلمة مؤداها أن الفن عموما يستجيب لحاجة بدائية ، تقوم على التعبير عن التصورات وعن الأفكار المتولدة فى العقل ، وعلى تجسيدها الظاهر المحسوس. كما لايوافقه على فكرته القائلة بأن الفن لايكون تجسيميا خالصا ، إلا فى مراحل الانكفاء والتقهقر ، لأن هذه الرؤية ، هى التى جعلت هيجل لايتردد فى اعتبار فن العمارة المصرى ، لغة صامتة ولغزا مغلقا ، فهى عنده لاتستند إلى هدف محدد ، ولا إلى غاية وظيفية معينة ؛ كما هى الحال فى فن العمارة الكلاسيكى (اليونانى) . ولايمنع هذا من أن هيجل كان أحيانا – كما يرى سوريو – يصيب كبد الحقيقة ، خاصة حين يقول عن العمارة المصرية : "كل شيء يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المسألة هنا مسألة خلق ، مسألة بناء ،كان فيها فعل الخلق ذاته،

أى فعل البناء ، نوعا من الصلاة ؛ نوعا من العبادة التى يشترك فيها الشعب بأسره ، مع مليكه"(١).

وعندما يصل سوريو إلى فكرة المراحل الثلاث لتاريخ الفن عند هيجل ، لاسيما المرحلة الأولى التى أسماها الرمزية ، وأدرج الفن المصرى ضمنها ، على أساس أن الفكرة فى هذا الفن، تكون مجردة ، بلا شكل يتطابق معها(٢) ، كما بينا ، فإنه – أى سوريو – لايتوانى عن بيان تهافت هذه الفكرة . إن سوريو لايوافق هيجل على أن الطابع الجمالى للفن المصرى، كامن فى هذه الرمزية السرية الغامضة حتى بالنسبة للمصريين أنفسهم ، وهنا ، يورد سوريو قول هيجل :

"فى مصر ، يجب علينا أن نفتش عن النموذج الأكمل لتطور الشكل الرمزى . فمصر هى أرض الرمز التى تنتدب نفسها لفك رموز العقل ، عن طريق العقل ذاته ، من غير أن يتوصل العقل إلى تحقيق ذلك فعلا ، وهكذا تبقى المسائل كما هى . وأقصى ما نستطيع أن نجده لها من حلول ، يكمن فى اقتناعنا بأن ألغاز الفن المصرى ، كانت ألغازا حتى بالنسبة إلى المصريين أنفسهم . على أن الشعب المصرى هو الشعب الفنان حقا ، لأن العقل يبدى نشاطا لايعرف الكلل ، من أجل إشباع الحاجة التى تعذبه ، وهى الإعلان عن فكره فى الخارج ، بواسطة ظاهرات طبيعية ، وكأنه يعالج هذه الظاهرات ، ويكيفها ، ليصوغ منها أغراضا للحدس ، لا للفكر"(٣).

لا يوافق سوريو على هذه الآراء الهيجلية ، فهو يرى أن هيجل قد حاكم الفن المصرى بمقاييس خارجة عنه – أو – على حد تعبيره – نقل الفن المصرى من السجل الذى كان يجب أن يكون موجودا فيه أصلا ، إلى سجل آخر مختلف . وهو يعجب ، لأن هيجل كان بوسعه أن يضع يده على وثائق من شأنها تعديل آرائه حول هذه المسألة ، بدلا من أن يكتفى بروايات هيرودوت واسترابون Strabo من جهة ، ومنشورات العلماء الفرنسيين الذين رافقوا حملة نابليون بونابرت N. Bonaparte إلى مصر من جهة أخرى خاصة العالم "دينون V. Denon"(٤).

---

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٢ .

(٢) أوفسيانيكوف وسميرنوفا ، موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ص٢٨٧ .

(٣) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص٦٤ .

ويأخذ سوريو على هيجل أيضا ، أنه لم يستفد بكشوفات العالم "شامبليون" التى نشرها عام ١٨٢٣ ، فى كتابه : "الدقيق فى نظام الكتابة الهيروغليفية" ، على الرغم من أن معظم محاضرات هيجل فى تاريخ الفنون الجميلة ، قد ألقيت بعد هذا التاريخ بعدة سنوات ، أى فى السنوات ١٨٢٦-١٨٢٩م . غير أن هيجل ، بدلا من أن يستعين بكشوفات شامبليون ، لجأ إلى الشروح والتفسيرات ، التى تقوم على محاولة استخلاص رؤى فلسفية غامضة من النقوش الهيروغليفية المصرية ، مرتكزة فى هذا على إيمانها بوجود رموز طبيعية ، أو مجازات رمزية ، أو ما أشبه . إن هذه الشروح والتفسيرات ، كانت قد أصبحت – بعد اكتشاف شامبليون الخطير – شروحا متخلفة لاقيمة لها ، وتفسيرات عفا عليها الزمن ، إذ كان العلماء قد باشروا قراءة النقوش الهيروغليفية ، واتضح لهم مما طالعوه فى شواهد الفن المصرى ، أنها تؤلف مجموعة دقيقة من النصوص المعدة للقراءة ، وليست مجرد رموز وإشارات مجازية مبهمة. وقد يكون الفن المصرى ، قد فقد بذلك شيئا من جلاله الروحى ومن سحر غموضه ، اللذين أسبغتهما عليه الفلسفات الرومانسية ، إلا أن الفن المصرى قد اكتسب بلا ريب صفات أدق وخصائص أغنى وأوفر حيوية بالنسبة إلى التفكير الراهن[١] . وهذا هو مايستند إليه سوريو حين يقوم بمحاولة جادة لاستقراء هذه الخصائص ، من خلال رصد الحاجات الدقيقة ، التى كان يستجيب لها الفن المصرى، والتى يحصرها سوريو فى خمس :

١- الحاجة الى الخلود :

ويعنى بها سوريو الحاجة الى قهر الفناء والانتصار على الموت ، إنها الحاجة التى يتوخاها الفن المصرى ، من خلال سعيه بصوره جوهرية ، إلى تخليد الموضوع الذى يعالجه[٢]. ولأن الخلود يرتبط بالدين ، فإن ملاحظة سوريو تبدو وكأنها تذكرنا بالصلة القوية بين الفن المصرى والدين، فيكون الفن فى مصر ، قد اقتصر على تحقيق غايات دينية ، فحسب[٣] . غير أننا ينبغى هنا أن نتذكر أن مشكلة الخلود ، وإن ارتبطت بالدين ، إلا أنها فى النهاية مشكلة إنسانية ، بل إنها تلمس أعمق ما فى الحياة الإنسانية، على حد تعبير الفيلسوف رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦-١٩٥٧)[٤] .

---

(١) المرجع السابق ، ص٦٤-٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص٦٥ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) رالف بارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسى ، مكتبة المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص١٩٦ .

يحدد سوريو الخلود الذى ينشده الفن المصرى ، بأنه ليس ذلك الخلود الجمالى الناجم عما تتضمنه الآثار الفنية من تقنيات أسلوبية أساسية ، تثير الإحساس بالبقاء والديمومة ، أو من نصر على المستقبل ؛ سوف تعيه الأجيال التى قد تكون تلك الآثار الفنية صُنعت من أجلها ، بل المسألة فى رأيه مسألة واسطة – قريبة من السحر – لحضور أبدى ، ينتج عن تأثير النموذج الفنى ، الذى هو صورة طبق الأصل من موضوعه ، ذلك أن الكائن البشرى إذا ما هلك جسده وبقيت صورته فإنه لايكون قد مات موتا كاملا ، بل إن من شأن صورته فى هذه الحال ، أن تضمن له بقاءه وخلوده . فعندما تكون أجيال متعاقبة قد غابت عن الوجود بأسرها ، يكفى أن تكون هناك صور شعب كامل ، من العمال والخدم والراقصين والموسيقيين ، ماثلة على جدران المقابر ، لكى تبقى الحياة مستمرة بشكل سحرى ، تحت تصرف الميت الذى ازدان قبره بهذه الصور. وعلى هذا ، فكما تكون للكلمة الطاقة والقدرة ، يكون للصورة فعل الإدامة والتخليد(١). وعلى أية حال ، فاللغة المصرية (الهيروغليقية) ليست منفصلة تماما عن الفن المصرى ، بل على العكس ، كان لها تأثير كبير على تصميم موضوعات الفن ، سواء من حيث المعنى المصاحب Attendant Meaning ، أو من حيث الشكل(٢) . وبذلك يكون موضوع الفن الأساسى وكذلك بنيته Its Structure ، قد حددتهما الأفكار ؛ كما هو واضح فى الآثار المعمارية ، كالمعابد والمقابر(٣). وكذلك فى الرسم ، إذ كان الفن الجنائزى المصرى ، يقوم على تزويد الحياة المقبلة للميت ، بما هو ضرورى ؛ وفقا لما كان يحتاج إليه فى هذه الحياة الدنيا . وما من سبيل إلى متعة كاملة للميت ، إلا بما يكون تحت تصرفه ، ممثلا برسوم وأشكال تجسيدية(٤) .

ولا ينبغى أن ننظر إلى هذا على أنه ينتقص من قيمة الفن المصرى ، من حيث المضمون على الأقل ، فالرغبة فى الحياة الأخرى تعكس الثقة العامة بأنفسنا ، وبالبشرية ، وبالعالم أجمع؛(٥) من حيث إنها تعكس الطموح البشرى إلى اللامتناهى ، وليس على الفن من ضير إذا ما خدم هذا الطموح النبيل . وربما كانت الواقعية فى الفن المصرى ، نتيجة مباشرة لتحقيق هذه الحاجة إلى الخلود .

---

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٥-٦ .

(2) Cyril Aldred, Egyptian Art In The Days of Pharaos, Thames and, Hudson, London, 1980, p. 16.

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٦ .

(٥) رالف بارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ص٢٢٤ .

لاشك فى أن الفنان المصرى قد اتخذ من الواقعية أساسا لأعماله ، وإن كان يصدر فى تصويره للأشخاص ، غالبا ، عن مزاج خاص يسعى به إلى نشدان الكمال ، وهذا هو ما جعله يترك لنا أعمالا جليلة ، ذات وجوه متناسقة وقورة ، وعينين شاخصتين إلى آفاق بعيدة ، متجاهلتين ما حولهما ، مما يجعلنا نوغل فى اللانهائية[1]، ونمثل فى حضرة الخلود .

إن الواقعية المصرية بهذا المعنى ، ليست هى الواقعية التى تنشُد محاكاة الطبيعة ، هذا الاتجاه الذى بلغ قمة نضجه وكماله الفنى ، فى عصر أخناتون . غير أننا هنا ، نقصد واقعية الأنموذج، التى – رغم أنها تحاكى تفاصيل الملامح الخاصة بالشخص – إلا أنها تجسد هذه الملامح فى لحظة خارج الزمن ، أى تنتزعها من زمانيتها ودنيويتها ، وتحررها من انتمائها إلى عالم الأشياء المتغيرة الزائلة .

٢- الإحساس ببهجة الحياة :

تتمثل الحاجة الجمالية الثانية ، فى أن الفن المصرى – على الرغم من مسحته الدينية- ينزع إلى تقديس الحياة ويهدف إلى تمجيدها ، عن طريق رسوم تتقصّى مشاهد الحياة ، لتصبح صورة منها ، وصدى لحركتها ، بلا انقطاع ، وإلى ما لانهاية . وربما كان هذا هو السر فى وجود بعض المشاهد الفنية المرحة ، كمشهد فرس البحر وهى تضع مولودها ، وأحد التماسيح يرنو إليها مترقبا ، أو مشهد العامل الذى يغفو فى مجرى الميزاب ، بينما يعمل زملاؤه فى سقف المنزل ، فى حين يصعد عامل آخر وفى يده عصا ، لإيقاظ ذلك النائم ؛ أو كبعض المشاهد الأخرى ذات التعبير العاطفى ، حيث يظهر شخص وزوجته فى الحديقة بين الزهور والطيور ، فمثل هذا المشهد نشيد للحياة وليس تقدمة للموت ، أو هو الاثنان معا ، لأن هذا المشهد لم يرُسم ؛ إلا لأن صاحبه أراده من أجل حياته المقبلة ، ومع هذا ، يبقى أن هذا المشهد وأمثاله ، يفصح عن رغبة ملحة فى بث الحياة بثا محسوسا على الحجر .

إن بهجة الحياة هى التى يرتفع نشيدها فى هذا الفن ، وهى الموضوع الأساسى الذى كان على الفن أن يخلده على هذا النحو [2]. ولعل هذا هو الذى جعل كثيرا من الباحثين الذين يؤمنون بالنشأة الدينية أو الأصل الدينى للفن المصرى ، يؤمنون مع هذا ، بأن هذا الفن يستحق أن ينظر اليه أيضا باعتباره أعمالا فنية ، وليس مجرد تمثيلات نحتية Sculptural Representation للملك أو المتوفى أيا كان . إن القيمة الفنية هنا تتجاور مع القيمة الدينية[3]، بل تبزُّها ، وتكتسب كيانا خاصاً ومنزلة مستقلة .

---

(١) ثروت عكاشة ، الفن المصرى ، دار المعارف ، جـ١ ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ١٤٠ .

(٢) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٦-٧ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 6.

وقد كان ينبغى أن يمر الفن المصرى بمرحلة انتقال ، ينفصل فيها الفن عن أصوله الدينية وإذا ما طبقنا هذا على فن النحت Sculpture ، وجدنا أنه فى البداية – ولو من الناحية النظرية على الأقل – لم يكن يتحتم عليه أن يتضمن مقومات جمالية Aesthetic Appeals، طالما كان يتم وضع التمثال داخل غرف مغلقة مظلمة ، لتظل بمنأى عن أعين المشاهدين المتطفلين . بل وربما كان يجب أن تظل التماثيل والقطع النحتية ، حبيسة هذه الأماكن المعتمة، من منطلق كونها تمد الملك ، أو أى متوفى آخر ، بالجسد الذى يمكن أن تدب فيه الحياة بمفعول الشعائر الطقسية Performance of Rites ، التى بإمكانها أن تخلصه من الإثم ، وتجعله يتقبل الهدايا[١]. غير أن هذا الأصل الدينى لم يقيد فن النحت ، ولم يحل دونه والانطلاق إلى عالم القيم الجمالية الخالصة .

كانت كلمة تمثال فى اللغة المصرية القديمة ، مرادفة لمعنى : "جميل ، وحسن ، وكامل"[٢] ولذا فقد كان طبيعيا أن يستقل فن النحت عن أصوله الدينية ، ويسعى إلى اكتساب القيم الجمالية Aesthetical Values بصورة مستقلة ، بلغت أوجها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة، مُعلنا بهذا عن النزعة العلمانية الدنيوية المتنامية فى مجال الفن ، ومبشرا بظهور الحضارة بعيدا عن أصولها الدينية[٣] .

كانت بذور هذه النزعة الدنيوية ، قائمة فى فن الدولة القديمة ، حيث عمد المثَّال المصرى إلى تصوير ما فى جسم الإنسان من جمال ، فاستبعد عن قصد ، من أغلب أعماله الفنية ، عوارض المرض والضعف والشيخوخة ، وما عساه يكون قد لحق بالجسم من تشوّه يعيبه . ولايقلّ فى دلالته عن هذا ، تمثيل النساء بملابس ضيقة حبيكة ، تنم عن أجسام جميلة رشيقة، وصدور ناهدة يانعة[٤]. وهذا هو الذى يجعلنا نقول إن الأصل الدينى للفن المصرى ، لم يستطع أن يكبله بقيود صارمة لا فكاك منها ، سواء فى فن النحت ، أو فى غيره من الفنون . بل إن نشوة الحياة ومباهجها الحسية ، كانت دائما هى التى تشكل المجال الأرحب للفن المصرى ، وكانت هى المصدر المباشر للقيم الجمالية فيه .

---

(1) Loc. Cit.

(٢) محمد أنور شكرى ، الفن المصرى القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية الدولة القديمة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٧٣ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) محمد أنور شكرى ، الفن المصرى القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية الدولة القديمة ، ص٧٣ .

هذا هو ما استطاع سوريو أن يضع عليه يده ، بذكاء عالم الجمال ونفاذ بصيرته ، الأمر الذى ند عن فطنة عالمة مصريات معاصرة ، هى كريستيان ديروش نوبلكور – Ch. D. Noble Court ، التى قررت أن السلطة الكهنوتية وضعت إطارات وحدودا للفن المصرى ، لم يستطع أن يتخطاها طوال التاريخ المصرى القديم [١]. ولعل فيما قدمناه من أمثلة ، بعض الرد على مثل هذا الزعم .

٣– الفن لذات الفن :

تقودنا الفكرة السابقة إلى مبدأ مهم للغاية ، يمكن أن نجد بذوره فى الفن المصرى القديم ، هو مبدأ الفن للفن ، أى الفن من أجل المتعة الخالصة المنزهة عن أى نفع .

وربما كانت الفنون الصغرى ، التى بلغ فيها المصريون شأوا عاليا من البراعة والجودة[٢] ، خاصة أدوات الزينة كالحلى والمجوهرات[٣] والقلائد ، وغيرها من الفنون الدقيقة الصغرى ، التى لم تكن تهدف إلا إلى صنع أشياء للزينة الخالصة ، من غير أن يكون لها غرض نفعى أو عملى[٤] ، ومن ثم ، فقد كان التجديد فى أشكال التيجان والحلى[٥] ، مرتبطا بالقيمة الجمالية الخالصة ، ومحكوما بالتوق الفنى إلى إنجاز أجمل الصياغات وأكمل الأشكال ، بصورة جعلت كثيرا من الباحثين ، يلاحظون أن يدى الفنان المصرى لم تلمسا شيئا ، إلا وقد زخرفتاه[٦] ، وخلعتا عليه رونق الزينة والبهاء ، خاصة حين كان الفنانون يفلتون من قبضة سيدهم ، ويعكفون فى أوقات فراغهم ، على صنع نفائس لأنفسهم ، أو لزبائنهم المتواضعين[٧]. إن هذا هو ما جعل هذه الفنون تبلغ حدا من الكمال الجمالى ، أصبحت معه مصدرا للإلهام المستمر عبر العصور .

---

(١) كريستيان ديروش نوبلكور ، الفن المصرى القديم ، ترجمة محمود خليل النحاس وأحمد محمد رضا ، مراجعة عبد الحميد زايد ، (سلسلة الألف كتاب) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص١٤ .

(٢) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، جـ١ (مصر من فجر التاريخ الى قيام الدولة الحديثة) ، دار المعارف ، ط٦ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص٣٧٢ .

(3) C. Aldred, Jewels of The Pharaohs (Egyptian Jewelry of The Dynastic Period), Thomas and Hudson, London, 1971, Pp. 42-44 .

(٤) إتيان سوريو ، الجماليةعبر العصور ، ص ٦٧–٨ .

(5) C. Aldred, Jewels of the Pharaohs, op. cit., p. 45.

(6) C. Aldred, Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, op. cit., p. 12.

(7) C. Aldred, Tutankhamun's Egypt, op. cit., p. 50.

ويلاحظ سوريو أن الكمال الأسلوبي لهذه الفنون ، كان من الروعة ، بحيث إن فنون الحضارات الأخرى التي استلهمته ؛ لم تستطع أن تمضي ، في أحسن الأحوال ، إلى أبعد من محاكاته ، محاكاة بلغت – غالبا – حد النقل[١] ؛ دون أن تستطيع أن تتجاوزه أو تتفوق عليه . وينسحب هذا أيضا على الإغريق ، الذين اقتبسوا من الفن الزخرفي المصري موضوعات زخرفية عديدة ، كالنقوش الحلزونية التي يلتفُّ بعضها على بعض بشكل دائري ، وكاستعمال الأشكال الهندسية من ذوات المضلعات الكثيرة ، لملء فراغ الرسوم واللوحات[٢] . وقد لعبت اللغة المصرية دورا كبيرا في الوصول بهذا الطابع الجمالي الزخرفي إلى كماله النهائي . ويشير سوريو إلى أهمية الدور الجمالي للغة في هذا الميدان ، من حيث إنها تدخل في صميم النسيج الفني للتكوين الزخرفي[٣] ، وإن كان يأسف لأن أحدا لم يعط هذا الدور الجمالي للغة الهيروغليفية في الأعمال الفنية الزخرفية ؛ اهتماما مناسبا .[٤]

وإنه لمن الغريب ، أن يصرَّ بعض الباحثين ، على أن المصريين لم يعرفوا مبدأ الفن من أجل المتعة الخالصة ، على نحو ما فعلت" نوبلكور "Ch. D. Noble- court ، التي أكدت أنه لايوجد أي دليل ، يثبت أن مصريا استطاع أن يقدر ما في عمل فني من قيمة جمالية وأسرفت على نفسها ، فقطعت بأنه لايوجد أي استثناء لهذه الحقيقة ، اللهم إلافي تلك الصورة الموجودة في المتحف البريطاني من مقبرة "Amenemhab" بطيبة؛ ، والتي تمثل صيدا بعصا الرماية في عصر الدولة الحديثة . إن نوبلكور تريد أن نصل من هذا إلى نتيجة موجودة في ذهنها مسبقا ، على نحو ما يبين قولها : "كان لابد من انتظار حدوث المعجزة اليونانية ، حتى نصل إلى مفهوم فني يتغلب فيه الاهتمام بإبراز الجمال البحت . أما الفنانون المصريون فلم تكن لديهم هذه الفكرة ، ولم يشعروا– فوق ذلك – بالحاجة إلى إدراكها ، اللهم إلا تزيدا ، وإنما هم قد وقفوا عند استهداف الفائدة"[٥].

---

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٠-١ .

(٢) المرجع السابق ، ص٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) صدر أخيرا كتاب لـ"سيريل ألدرد" ، يركز تركيزا مكثفا على الدور الجمالي للهيروغليفية في النتاج الفني المصري . انظر :

C. Aldred, Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, op. cit., Pp. 12-16.

انظر أيضا: Alexander Badawy, With The Egyptologist at The 23rd Congress of Orientalists .

بحث بمجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ١٦، ١٩٥٥ .

(٥) كريستيان ديروش نوبلكور ، الفن المصري القديم ، ص٢٧ .

وغنى عن البيان ، أن مثل هذا الرأى يستندإلى فكرة مسبقة تتعارض مع مبدأ الموضوعية العلمية . وهذه الفكرة المسبقة – كما يبدو من النص – (هى المعجزة اليونانية) التى سبق أن بينا تهافتها من قبل [1]. وليست نوبلكور هى الكاتبة الوحيدة التى تطبق مفهوم المعجزة اليونانية على مجال الفن ، فهناك كتاب آخرون قد سلكوا نفس السبيل ، منهم على سبيل المثال، الكاتب الفرنسى رينيه هويج Rene Huyghe ، الذى تطرف فى إيمانه بالمعجزة اليونانية فى مجال الفن إلى الدرجة التى جعلته يقول : إنها ناشئة عن العدم ، وإلى الحد الذى ربطها فيه بالمعجزة الجرمانية[2] ، بل إنه أقامها على أساس عرقى[3] ، متاضمنا بهذا مع المتعصبين من أصحاب العصبية العنصرية .

وفضلا عما بيناه من قبل ، فى أثناء مناقشة القائلين بنظرية المعجزة ، فإن الرد على أولئك الذين طبقوها فى مجال الفن ، فنفوا عن المصريين القدرة على تقدير الجمال فى ذاته ، يكمن فى هذه الرؤية المتصفة التى قدمها سوريو ، بخبرته العريضة المشهود له بها فى مجال علم الجمال . وهو يؤكد فيها أن هناك فئة خاصة عن الأعمال الفنية المصرية ، لم تكن معدة للاستعمال والنفع ، بل كانت مصنوعة لأغراض التبرج والتزيين وتبادل الهدايا[4] . وهذه الفئة هى التى تُراعى فيها المقاييس الجمالية الخالصة ، أكثر من أية فئة أخرى .

ويحق لنا هنا أن نتساءل : ما هذا الفصل المتعسف بين الجمال والمنفعة ! وما الذى يجعلنا نعتقد أن كل نافع ليس بالضرورة جميلا ، أو أن كل جميل ليس بالضرورة نافعا ؟

إن هناك جدلية خاصة بين الجميل والنافع ، والشكلى والتقنى[5] Formal and Technical ، وبين الجميل والجليل[6] ؛ والفصل بين طرفى هذه المعادلة أو تلك ، ينم عن رؤية

---

(١) انظر : الفصل الأول فى من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) رينيه هويج ، الفن تأويله وسبيله ، جـ١ ، ترجمة صلاح برمدا ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ ، ص١٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص١٩٠ .

(٤) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٨ .

(5) William Elton (Editor), Aesthetics and Language, Basil Blackwell, Oxford 1970, Pp. 41-2.

(6) Edmund Burke, Selections, The Clarendon Press, Oxford, 1947, Pp. 42-43.

جمالية ساذجة ، عاجزة عن أن تدرك أن الجمال في ذاته نافع . ولا معنى لما يمكن أن تعبر عنه بعض العبارات المثالية المغرقة ، من أمثال "الجمال لذاته"، أو "الفن للفن"؛ وغيرها .

٤- تمجيد الانسان :

يشير سوريو إلى أن هناك حاجة أخرى استجاب لها الفن المصرى، ويصفها بأنها الحاجة التى تتلاقى عندها الحاجات الثلاث السابقة ، ويسميها الحاجة إلى التمجيد وإحياء الذكر ، من حيث إن الفن – طبقا لهذه الحاجة – يُتوجَّه به إلى مقام الملك ، أو مقام إحدى الشخصيات رفيعة الشأن ، بغير أن يحول هذا دون المشاركة الجماعية العامة[1] ، أى بغير أن يقتصر ذلك التمجيد على علية القوم . وفى الفنون الشعبية أمثلة حية على ذلك، كتماثيل حاملات القرابين، والعمال ، والفنانين – من مغنين وراقصين ولاعبين – وغيرهم ، بالإضافة إلى صورهم ، جميعا . وإلى حد ما ، يمكن أن نعتبر تماثيل الأقزام داخلة فى هذا الإطار ، مثل القزم سنب Seneb وأسرته ، وكذلك التماثيل والرسوم التى تخلد ذكرى الآحاد من عامة الشعب بطبقاته المتنوعة، ويمكن أن تدخل ضمن هذا الإطار تماثيل (كاعبر) ، أى شيخ البلد .

ويعنى هذا ، أن الفن لم يكن فى خدمة الملك وأمرائه فقط ، ولم تكن الرغبة فى التخليد والتمجيد عن طريق الفن ، عند عامة المصريين ، بأقل منها عند الطبقة الحاكمة . كما يعنى أيضا أن الدين لم يكن الموجِّه أو الباعث الوحيد للفن . وحتى هذه العبارة : (الفن الدينى) ، التى يتذرع بها بعض الباحثين لينال من قيمة الفن المصرى ، لاتنطوى على فهم حقيقى للعلاقة بين الفن والدين ؛ إذ ما يعيب الفن الجميل فى أن يكون نابعا من هذا المصدر أو ذاك ؟ ثم أليس هناك مدى مشترك يلتقى فيه كل من الدين والفن فى النهاية ، من حيث هما سعى إلى المطلق ونشدان للكمال ؟ لكم كان "فيورباخ" L. Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢م) مصيبا حين قال إن الدين شعر ، لأن الإيمان خيال[2] ، فهو فى هذه الرؤية ، أدرك المدى النهائى الذى يلتقى فيه كل من الفن والدين . وقد رفض "هنرى لوفيفر H.Levivre" ، انطلاقا من هذه الرؤية ، مفهوم الفن الإلهى ، أو المقدس ، أو الربانى ، لأن كل فن عنده إنما هو إنسانى ،

---

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٨ .

(٢) فلاديمير أ. لينين ، فى الأدب والفن ، جـ١ ، ترجمة يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، ١٩٧١ ، ص٤١ .

حتى ذلك الفن الذى لايتضمن نزعة إنسانية[١] ؛ على عكس ما ذهب إليه أندريه مالرو A.Malraux"[٢] (١٩٠١-١٩٧٦) . وفى هذا السياق نستطيع أن نلمس وعى الفنان المصرى بغايات فنه ، وقيمته ، على أنه تخليد لمناسبة ، أو لشخص ، أو لفكرة مقدسة ، أو تمجيد لإنسان ذى مأثرة وفضل (إيمحوتب مثلا ، الذى ألهه المصريون بفضل عبقريته) ، بل لقد كان الفنان المصرى يعى أيضا قيمة الخلود التى تسبغها عليه أعماله ، من خلال تمنيه أن يُكتب الخلود لأعماله[٣] هو نفسها .

٥- المغامرة الفنية :

تدل بعض الشواهد ، على أن حب المغامرة الفنية كان وراء كثير من مظاهر النشاط الجمالية فى مصر ، فقد ذكر عالم المصريات «مونتيه P. Montet» (١٨٨٥-١٩٦٦) ، أنه كانت توجد معارض عامة للمنتوجات الفنية المصرية[٤] ، مما يؤيد ما ذهب إليه سوريو ، من التأكيد على الحاجة إلى المغامرة الفنية فى مظاهرها الاحتفالية عند المصريين ، فقد كانت إقامة نُصُب للفرعون ، أو لشخصية أخرى ذات شأن ، مبعث نوع من احتفال شامل .

والمغامرة الفنية هنا مغامرة كاملة ، لا تقتصر على كونها مغامرة خلق وإبداع يُفضيان بها إلى إيجاد الطرفة الفنية ، وإنما هى أيضا مغامرة تقنية بمعنى الكلمة ، وذلك بسبب الصعوبات الناشئة عن استخدام آلات بدائية ، فى إنتاج أعمال رفيعة فى مستواها الجمالى. وعلى أية حال ، فإن هذه المغامرة فى سائر مراحلها ، كانت عيدا شعبيا للجماهير الغفيرة التى تحضرها[٥]. وهنا يلتقى الفرح الغامر ، بالمغامرة الفنية[٦] ، ويبدو الفن قادرا

---

(١) هنرى لوفافر ، فى علم الجمال ، ترجمة محمد عيتانى ، دار المعجم العربى، بيروت ، د.ت ، ص٥٦.

(٢) جان برتليمى ، بحث فى علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ، مراجعة نظمى لوقا ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٥٩٦ . حيث ينتقد المؤلف تفرقة مالرو بين كل من : المقدس ، والإلهى ، والدينى .

(٣) بيير مونتيه ، الحياة المصرية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ص٢١٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص٢١٠.

(٥) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص٦٩ .

(٦) يقول الفنان "ميرى" من عصر سنوسرت الأول : "لقد فرحت واغتبط قلبى بما فعلته ". انظر : جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص٣٥٤ .

على أن يشبع حاجة إنسانية حميمة ، إن لم تكن هى الحاجة الجمالية بالضبط ، فليست بالبعيدة عنها تماما .

الوعى الجمالى :

إن الجمال Beauty كما هو معروف ، لا ينحصر وجوده فى مجال الفن وحده ، فهو قيمة إنسانية مرغوبة، تنبع من طبيعة الشيء ، ثم نخلع عليها وجودا موضوعيا[١]. ومثل هذه القيمة الجمالية – بمعناها الأشمل – كانت ماثلة فى وجدان المصريين القدماء ، وداخلة فى نسيج رؤيتهم الكلية للحياة ، بحيث أصبحت الروح البهيجة المرحة ، المقبلة على كل ماهو جميل وسار، هى إحدى السمات الأساسية للروح المصرية . ويصدق هذا على الفن ، كما يصدق على مظاهر الطبيعة الأخرى .

لقد أدرك المصريون ما يجسده الفن من قيم جمالية ، قادرة على إثارة المتعة ، فطلبوها لذاتها – إن صحت العبارة– أو بمعنى أصح طلبوا الفن لذاته بعيدا عن أى نفع عملى مباشر، فى كثير من الأحيان . وهكذا أصبحت القصص الأدبية وسيلة للتسلية والترويح[٢] لا الموعظة الدينية أو الخلقية فحسب، ومن ثم ، لم يكن غريبا أن يعبث الفنان المصرى – فى بعض هذه القصص – بآلهته المقدسة[٣]. ومن هذه القصص ما اعتبره الباحثون ذا مستوى عالمى[٤] بكل المقاييس ، ومنها ما أعلن القطيعة مع الدين ، ليجنح إلى التحليل النفسى[٥]. وهكذا، فإن تعميم القول بأن الفن المصرى قد انحاز إلى النافع ضد الجميل[٦] . تعميم لايقوم على أساس . وما يصدق على القصة ، يصدق على سائر الفنون المصرية الأخرى ؛ سواء

---

(١) جورج سنتيانا ، الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوى ، مراجعة زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، د.ت ، ص٧٤ .

(٢) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص٢٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص٣٢ ، وقد كانت قصة سنوحى ، فى نظر الشاعر الإنجليزى ربيار كبلنج ، واحدة من هذه القصص العالمية .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٦) عبد الحميد زايد ، خصائص الفن المصرى القديم ، مجلة عالم الفكر، العدد (٤) من المجلد (٨)، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص١٧ .

أكانت من الفنون الفردية كالأدب والتصوير والنحت أو من الفنون الجماعية ، كالعمارة ، والموسيقى[١] ، والرقص ، والمسرح . وإذا ما اعتبرنا فن الرقص مثلا ، وجدنا أنه لم يكن محصورا في الرقص الديني فحسب ، إذ كان هناك أيضا الرقص الحركي الخالص ، والرقص الرياضي ، ورقص المحاكاة ، والرقص الزوجي ، والرقص الجماعي ، والرقص الحربي ، والرقص الموسيقى[٢].

تذوق المصريون جماليات فن الرقص ، وأتقنوا بعض أنواعه السابقة ، ووصلوا بها إلى مستوى رفيع من الحركات والإيماءات الرشيقة ، التي تشبه الباليه[٣] الحديث. وقد كانت الإلهة حتحور Hathor ، هي سيدة الصلاصل ، وربة أكاليل الرقص ، وسيدة الافتتان[٤].

ولم يكن بغير معنى ، أن يجعل المصرى بين آلهته ، إلهة مؤنثة يتعبد فيها للجمال والفتنة، اللذين هام بهما وطلبهما فيما حوله من مظاهر الطبيعة والفن . ومن هنا فإن مصر لم تكن قد اخترعت الأبدية فحسب ، وهي أيضا لم تخترع الروح فقط ، كما قيل مرارا ، ولكنها كما قال مالرو ، اخترعت أيضا الصفاء والجمال [٥].

إن ما يصدق على الرقص ، يصدق أيضا على الموسيقى ، فقد عُرف المصريون بحبهم لها وإقبالهم عليها ، يستوى في ذلك العامة والخاصة ، إذ احتلت مكانة رفيعة في قلوبهم ، فشغفوا بالنغمة العذبة واللحن الجميل [٦] . وسواء أكان فعل الإبداع موجها باستطيقا واعية ، أم غير واعية ، فقد كان التأثير الجمالي، على أية حال، شرطا لإتمام العمل الموسيقى[٧] .

---

(١) جورج كوبلر ، نشأة الفنون الإنسانية : دراسة في تاريخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص١٠٠ .

(٢) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية في مصر القديمة ، مجلة عالم الفكر ، العدد(٤) من المجلد(١٠) ، الكويت ١٩٨٠، ص١٣٦–١٤٥ .

وانظر أيضا : A. D.Touny, and D. Steffen Wenig, english trans. by : J. Becker, Sport in Ancient Egypt, The General Egyptian Organization, Edit. Leipzig, 1969. P. 87.

(٣) إيرينا لكسوفا ، الرقص المصرى القديم ، ص١١ .

(٤) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية في مصر القديمة ، ص١٤٥ .

(٥) أندريه مالرو ، لا مذكرات ، ترجمة فؤاد حداد ، جـ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢، ص٤٨ .

(٦) محمد جمال الدين مختار ، وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) ، جـ٢ ، ص١٥٥ .

(٧) جيزيل بروليه ، جماليات الإبداع الموسيقى ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص١٢ .

أما في مجال التذوق ، فالبينة أوضح ، إذ أن المصريين كانوا يتناولون الطعام على نغمات الموسيقى ، وكان موسروهم يحضرون فرقا موسيقية كاملة لتعزف للضيوف ، وتشاركهم الرقص والغناء[١] . وهذا تقليد سنراه عند اليونان فيما بعد ، حيث ظهرت الموسيقى لديهم مرتبطة بالشعر والغناء[٢] منذ عصر هوميروس ، إذ كانت الملاحم تغنى، ولا تقرأ أو تُتلى بصوت مرتفع .

وجد المصرى متنوحة لاستشراف الجمال وتذوقه والاستمتاع به ، في مجال الطبيعة الأرحب ، وليس في مجال الفن وحده ، حيث إن مجال التجربة الجمالية يتسع بدرجة متساوية للطبيعة الحية وغير الحية على السواء[٣] ، وهذا هو ما أدركه المصريون بفطرتهم ، فعرفوا كيف يلتمسون الجمال في الحدائق الفيحاء ، والبحيرات الصناعية ، والطيور والكائنات الغريبة التي كانوا يجلبونها أحيانا من بلاد بعيدة . بل إن وعيهم الجمالي قد امتزج بوعيهم الديني في أحيان كثيرة ، فأصبحت قداسة الإله منوطة بجماله ، كما تظهرنا بعض النصوص التي تغنت بجمال الشمس[٤] ، منذ عصر الدولة القديمة ، واستمر بها الحال في الدولة الحديثة، فَخُوطب آمون بأنه : (ربّ الحلاوة ، عظيم الحب)[٥] ، وظهر هذا جليا في نشيد أخناتون : "إنك تشرق جميلا في أفق السماء – إنك جميل ، إنك عظيم – تمتع العيون بجمالك ، حتى تغرب".[٦]

إن الوعي بالجمال لم يكن غريبا على الحس المصرى إذن ، حتى يعز عليه أن يحقق القيم الجمالية التي ينشدها في فنه، وهو الذي اكتشف الجمال فيما حوله من مظاهر الطبيعة الحية، وغير الحية ، وفي ذاته هو، باعتباره إنسانا يلخص روعة الطبيعة ؛ بل أيضا في الإله ، الذي لم يشأ أن يتصوره المصرى إلا في إطار هالة من الجمال والبهاء ، وكأنه بذلك – وقد خبر الجمال على الأرض – قد أبى أن يرى السماء خالية منه . وهنا ، يكون المصرى قد سما إلى مرتبة من الوعي الجمالي ، تجاوز بها مرحلة اللذات الحسية ، أو المادية ، التي يكون الجمال

---

(١) محمد جمال الدين مختار ، وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ص١٥٦ .

(٢) هوجو لايختنتريت ، الموسيقى والحضارة ، ص٣٢-٤ .

(٣) مجموعة من العلماء السوفييت ، علم الجمال البرجوازى المعاصر ، جـ١ ، ترجمة فؤاد المرعى ، دار الفجر ، حلب ، د.ت ، ص٥٥ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص١١٦ .

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٣٠٦ .

(٦) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، ص٩٤-١٠٢ .

فيها رهنا بما هو محسوس[١] ، فاكتشف في المعنويات والمقدسات جمالا آخر أقدس وأكمل ، أو بمعنى أصح ، جمالا مُتمما للجمال الحسي .

إن حديثنا عن الوعي بالقيم الجمالية عند المصريين ، يقودنا بالضرورة ، إلى الحديث عن ماهية هذه القيم ، فما الذى كانت تعنيه القيم الجمالية للمصريين القدماء ؟ أو لنسأل بصيغة أخرى : ماهو مفهوم الجمال عندهم؟

ربما كان في تنوع الإجابات التي يمكن أن تقدم في مواجهة هذا السؤال ، دليل مباشر على خصوصية الفن المصرى ، وأمارة على مرونة وتنوع في طبيعة القيم الجمالية . فنحن من جهة ، قد نعثر على إجابة فحواها أن الجمال عند المصريين كان يعنى المطابقة مع الطبيعة[٢] ؛ ولأن الطبيعة لاتحمل قيمة جمالية بالمعنى الدقيق ، إلا حين يُنظر إليها بمنظار فن ما من الفنون[٣] ، فإن نزعة الفن المصرى إلى مطابقة الطبيعة ، أو محاكاتها ، سوف لاتكون في النهاية غير وسيلة لتجسيد القيم الجمالية في الطبيعة . على أننا لاينبغي أن نفهم محاكاة الطبيعة هنا فهما حرفيا ، فالفنان المصرى لم يكن يعمد إلى مطابقة عمله تماما مع الطبيعة ، بقدر ما كان يحاول أن يقترب منها ، لينقل ما فيها من حيوية وزخم[٤] . وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في عصر أخناتون[٥] . وقد صور لنا أرنولد هاوزر A. Hauser تمام النضج الفني في هذا الاتجاه، وأثره الكبير على النهضة الفنية التي قادها أخناتون ، وأشار إلى الحساسية الجديدة ، والرهافة في الشعور ، اللتين أدتا إلى نوع من الانطباعية Impressionism في الفن المصرى ، في ذلك الزمن البعيد ، كما أشار إلى التغيير الذى أحدثه الفنانون ، حين خرجوا على الأسلوب الأكاديمي الجامد ، فاستبدلوا بالنزعة الشكلية السائدة في عصر الدولة الوسطى ، نظرة حيوية طبيعية في مجالي الدين والفن على السواء ، وأصبح الفنانون

---

(١) جورج سنتيانا ، الإحساس بالجمال ، ص٦١ .

(٢) أرنولد هاوزر ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكي ، جـ١ ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت ، ص٥٧ .

(٣) شارل لالو ، مبادىء علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ، مراجعة يوسف مراد ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٧ .

(٤) محمد أنور شكرى ، الفن المصرى القديم ، ص٧٥ .

(٥) أدولف إيرمان وهرمان رانكه ، مصر والحياة المصرية في العصور القديمة ، ص٤٧٣ .

يختارون موضوعات جديدة، ويبحثون عن رموز جديدة ، ويميلون إلى تصوير مواقف جديدة غير مألوفة ، ويحاولون أن يصوروا الحياة الروحية الفردية الباطنة ، بل يحاولون ، فوق ذلك ، أن يرسموا صورا شخصية، تحمل معاني التوتر العقلي ، والحساسية المرهفة ، والحيوية المفرطة ، وأن ينشئوا تكوينات جماعية أكثر تماسكا ، وأن يُظهروا اهتماما أعظم بالمناظر الطبيعية ، وميلا أشد إلى تصوير مشاهد الحياة اليومية وأحداثها . كما أدى نفورهم من الأسلوب الاحتفالي الضخم Monumental القديم ، إلى اهتمامهم الملحوظ بالأنواع البهيجة الرقيقة من الفنون الصغرى(١).

وربما نكون هنا ، وفي فن العمارة بالذات ، لا أمام أول بوادر الانطباعية وحدها ، ولا الواقعية فحسب ، بل أيضا أمام بوادر الرومانسية، في اهتمامها بالفرد، وفي إضفائها طابعا كليا على عالمه الداخلي ، فاطمة إياه بهذا المنحى عن العالم الموضوعي، أو مخرجته منه .(٢)

غير أن الواقعية ، أو نزعة محاكاة الطبيعة ، ليست هي المنحى الجمالي الوحيد في الفن المصري، فهناك أيضا اتجاه واضح نحو التجريد ، أو على وجه التحديد ، نحو الفن غير التمثيلي للكائنات الحية ، وهو الاتجاه الذي كانت نشأته في مصر ، بمثابة رد فعل إزاء الواقعية السائدة(٣) . كما بين «أندريه لوت A. Lhote» (١٨٨٥-١٩٦٢).

لقد تجاوب الفن المصري إذن ، مع قيم فنية متنوعة إلى حد التعارض ، بل واستطاع أن يروضها ، ويخضعها لمعاييره في براعة فائقة . فمن الواقعية ومحاكاة الطبيعة ، إلى التجريد والانطباعية . ومن الضخامة إلى الحد الذي بلغ معه وزن أحد التماثيل ألف طن(٤) ؛ إلى الفنون الدقيقة ، الرشيقة ، المتناهية في دقتها ورشاقتها ، لاسيما في عصر الدولة الوسطى(٥)؛ ومن الجلال المهيب الذي يتجلى في تماثيل الدولة القديمة – وعلى رأسها تمثال خفرع Chephren ، الذي وصل إلى قمة لم يكد يتجاوزها فن النحت من بعد ، بما في ذلك الفن

---

(١) بوريس سوتشكوف ، المصائر التاريخية للواقعية ، ترجمة محمد عيتاني وأكرم الرافعي ، دار الحقيقة، ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص٧١ .

(٢) أرنولدهاوزر ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ج١، ص٥٢ .

(٣) ثروت عكاشة ، الفن المصري ، جـ٢ ، ص٢٨-١٠٢٩ .

(٤) أحمد فخري ، الأهرامات المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص١٨ .

(٥) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، جـ١ ، ص٢٧٢ .

الإغريقى نفسه [١] - إلى الحس الشعبى الساخر ، كما يتجلى فى تماثيل الإله بس[٢] Bes وصوره ؛ ومن الطابع الدينى ، الذى بالغ بعض الباحثين فى تقديره ، حتى كانوا يسلبون الفن المصرى إنسانيته[٣] ، إلى الطابع الإنسانى ، الذى تجلى على خير وجه فى فن النحت[٤]، كما تجلى فى النقش البارز Relief، والفنون الشعبية ؛ ومن الطابع الجماعى للإنتاج الفنى ، بدلالته العميقة على تقدير جماليات العمل[٥] عند المصريين ، إلى النزعة الفردية ، وبوادر التحرر التى أشرنا إلى بعض مظاهرها فى عصر أخناتون ، والتى تجسدت فى فن العمارة[٦] أكثر من أى فن آخر؛ ومن النزعة الحسية التعبيرية ، إلى النزعة الهندسية ، التى اتخذت من التناسق والتناسب معيارا لها، كما يرى ريجل A. Riegl (١٨٥٨-١٩٠٥) فى كتابه : (قضايا الأسلوب) ١٨٩٣ ، حيث أشار إلى أن مصر قد اكتشفت الدوافع (الجمالية) الأساسية ، ونقلتها إلى الهندسة ، مما كان له أبلغ الأثر على اليونانيين فيما بعد .[٧]

خلاصة الأمر ، أن الفن المصرى ، كان هو التربة التى اختمرت فيها بذور المذاهب الفنية التى تمايزت فيما بعد، واتسعت ، وتشعبت عبر تراكم الخبرة الإنسانية على مرّ العصور ، إلى الدرجة التى تمكننا من القول - دون أن نكون مبالغين - بأن معظم الإتجاهات الفنية الحديثة قد تجد أصولها - إذا ماتوفر الإخلاص والموضوعية فى البحث - فى الفن المصرى القديم.[٨]

---

(١) سدنى فنكلشتاين ، الواقعية فى الفن ، ص٤٣ .

(2) See : M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit. art. Bes.

(٣) عبد العزيز عزت ، الفن وعلم الاجتماع الجمالى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٨، ص٧١ . وانظر أيضا : عائدة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص٤٩.

(٤) سدنى فنكلشتين ، الواقعية فى الفن ، ص٣٨ .

(٥) نيكولاى سيلاييف ، العمل مصدرا للإحساس الجمالى ، فى : مشكلات علم الجمال الحديث (قضايا وآفاق) ترجمة جماعية، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص٢٣ .

(٦) محمد أنور شكرى ، العمارة فى مصر القديمة ، ص٦٢ .

(٧) أندرية شار ، النقد الجمالى ، ترجمة هنرى زغيب ، سلسلة (زدنى علما) منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص١٨٢-٣ .

(٨) عبد المحسن بكير ، البيئة والعقيدة وأثرهما فى الفن التشكيلى فى مصر القديمة ، فى : الطابع القومى لفنوننا المعاصرة ، مجموعة من الباحثين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص٢٧ .

ثانيا : الفروع اليونانية :

ليست مصر القديمة فى نظر أهل هذا الزمان سوى ذلك التراث الفنى الهائل الذى تركته لنا ، من معابد وتماثيل ونقوش وأدب ، كما يرى جون ديوى J. Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢)[١]. ولئن صح ذلك ، فسوف يكون درس القيم الجمالية فى الفن المصرى ، ومقارنتها بمثيلاتها فى الفن اليونانى ، هو أهم أجزاء هذا البحث .

فى البداية ، نود أن نشير إلى أن هناك تضاربا فى آراء الباحثين ومؤرخى الفن ، حول الصلة بين طابع الفن المصرى من جهة ، وطابع الفن اليونانى من جهة أخرى . فقد يقال إن الفن المصرى فن دينى ، بينما كان الفن فى اليونان دنيويا ، ومثل هذا الرأى فاسد من عدة وجوه :

فمن وجه ، ليس هناك تناقض حاد بين الدين والجمال ، كما سبق أن أشرنا ، وكما يلاحظ باحثون جماليون معاصرون عدة ، منهم مثلا ، هربرت ريد[٢] (١٨٩٣-١٩٦٨) .

ومن وجه آخر ، نجد أنه إذا صح أن هناك ارتباطا بين الفن والدين فى مصر ، بحيث يؤدى هذا الارتباط إلى خضوع الفن للدين خضوعا مطلقا ، فإن مثل هذا الارتباط ، قد ووُجِه فى مرات كثيرة بحركات تمرد ، ومحاولات للفكاك من إساره ، وكما رأينا فى التراث الأدبى نصوصا تحمل طابع التمرد الخلقى ، وتعبر عن الشك الدينى ؛ فإن هذا هو ما كان يحدث أيضا فى الفن .[٣]

ومن وجه ثالث ، نلاحظ أن الفن المصرى لم يكن هو الوحيد الذى ارتبط فى بعض الجوانب - وفى بعض العصور - بالدين ، بل كذلك كان حال الفن الإغريقى . ؛ إذ رأى ماركس K. Marx أن الأساطير الدينية لم تكن تمثل ترسانة الفن الإغريقى فحسب ، بل كانت أيضا هى الثدى الذى غذاه [٤].

على أن الرد الحقيقى على كل من يحاول أن يتجاهل تأثير الفن المصرى على الفن الإغريقى ، لأغراض تفوح منها رائحة التعصب ، يتمثل بشكل دامغ ، فى رصد مظاهر ذلك التأثير ، ويمكننا أن نشير إلى أهمها باختصار ، على النحو التالى :

---

(١) جون ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص٥٤٨ .

(٢) هربرت ريد ، الفن والمجتمع ، ترجمة فارس مترى ظاهر ، دار القلم ط١ ، بيروت ١٩٧٥ ، ص٧٤ .

(٣) سدنى فنكلشتين ، الواقعية فى الفن ، ص٤٧ .

(٤) هنرى لوفافر ، فى علم الجمال ، ص٥٢ .

١- في فن العمارة ، امتازت العمارة المصرية ببعض السمات ؛ التى كان من أهمها الأساطين النباتية التى تتميز بأناقة أشكالها[١] ؛ وبمحاكاتها لعناصر نباتية ؛ مثل حزم البردي؛ ومثل بعض الزهور، وجرائد النخيل ، التى حاكتها تيجانها محاكاة تدل على ذوق رفيع وحساسية فى التشكيل ، لم يرد لها مثيل في العصور المتأخرة[٢] . وقد انتقل هذا الطراز إلى اليونان كما يبدو فى العمود الدورى Doric ، الذى وجد فى أقدم معبد ببلاد الإغريق ، وهو معبد الإلهة هيرا[٣] . وكما يبدو أيضا فى العمود الأيونى Ionic ، الذى يشبه العمود الدورى ، إلا أنه كان أرق منه ، وكان يزدان بقاعدة ، وتاج مميز . ولاشك فى أن هذا التاج يرجع إلى أصل مصرى ، هو العمود المصرى الذى ازدان بتاج على شكل زنبقة[٤] . والأمر لم يقتصر هنا على اليونان ، بل لقد وصل التأثير المصرى إلى الرومان ، الذين نقلوا فكرة الهرم ، فاتخذ بعض سراتهم مقابر لهم على شكل الهرم .[٥]

٢- فى فن النحت ، امتاز الفن المصرى بأوضاع وأشكال معينة ، كتقديم الرجل اليسرى للتمثال الواقف ، ووضع اليدين ملتصقتين على الجانبين ، حتى لايتعرض التمثال لفقد أطرافه على مر الزمن . وقد لوحظ أن النحت اليونانى فى القرنين الخامس والسادس ق.م ، يجرى على النمط نفسه ، ويتقيد بالخصائص ذاتها ، قبل أن يتاح له أن ينطلق منها إلى أوضاع جديدة، كما تشهد بهذا التماثيل الباقية من ذلك العصر .

ونستطيع أن نتتبع قوة التأثير المصرى على أغلب الفنون اليونانية . غير أن هناك فنونا يفتقر الحديث عن أصولها المصرية إلى قرائن أثرية؛ كفن الموسيقى ، الذى ضاعت أدواته واندثرت على مر الزمن ، لأنها كانت مصنوعة من الخشب[٦] . غير أن ما لم يندثر تماما ، فبقيت لنا منه جملة صالحة، هو النصوص الأدبية .

---

(١) محمد أنور شكرى ، العمارة فى مصر القديمة ، ص٥٣ .

(٢) عائشة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص٥١ .

(٣) محرم كمال ، تراث مصر الفنى والمعمارى ، فى : تراث مصر القديم ، ص٨٨-٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص٨٩-٩٠ .

(٥) باهور لبيب ، ومحمد حماد ، لمحات من الفنون والصناعات وآثارها الفنية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص١٣.
وانظر أيضا : محرم كمال : تراث مصر الفنى والمعمارى ، ص٩٠-١ .

(6) Geoffrey Dimbleby, Plants and Archaeology, op. cit., p. 44.

لقد كان الإبداع الأدبى فى مصر ضاريا فى عمق الزمن ، إلى مدى لم يكد يبلغه فى القدم أدب أمة أخرى فى التاريخ[١] . وقد استنبط هذا الأدب كثيرا من الأشكال الأدبية المعروفة لنا اليوم . وإذا كانت الشاعرة اليونانية سافو[٢] Sappho (أواخر القرن السابع ق.م. وأوائل السادس)؛ هى رائدة الشعر الغنائى فى أوربا ، فإن القصائد المصرية الغنائية قد سبقتها بما لايقل عن عشرة قرون ، ونمت عن فن عاطفى شفيف، يختلف عن ما فى شعر سافو فن مكشوف ، أملته عليها طبيعة الغزل الشاذ الموجه من أنثى إلى أنثى ، وهو ما لم يكن له وجود فى الأدب المصرى . لكأن الفن المصرى فى هذه الناحية ، بدا أكثر خضوعا للأخلاق ، ونزولا على مواضعاتها الضرورية ، ولكن دون أن يفقد شيئا جوهريا من سماته الجمالية . ولا عجب فى هذا ، فروح الفن أخلاقية[٣] Ethical بشكل جوهرى ، وهى فى الوقت نفسه ، وبشكل جوهرى أيضا ، غير خلقية Non-Moral .

أما عن الأدب المسرحى ، فأسبقية مصر وأثرها لايقلان ثبوتا، وقد مر وقت كان فـ المؤرخون يؤمنون إيمانا أعمى بنظرية المعجزة اليونانية ، مطبقة على مجال المسرح ، بشدّ جعلهم يصرون على أن اليونان قد ابتدعوا الأدب المسرحى على غير مثال ، وأوجدوه إيجادا[٤] . غير أن بحوث علماء المصريات ، لاسيما كورت زيتا وإتيين دريتون ، ردت هذا القول على قائليه ، خاصة حين تمكن هؤلاء العلماء من قراءة بعض النصوص الدرامية المصرية ، ونشرها ، والتعليق عليها ، بما يفيد أن هذه النصوص قد تضمنت العناصر الأساسية التى اعتمد عليها المسرح الإغريقى فيما بعد ، لاسيما الجوقة ، والإرشادات المسرحية [٥].

---

(1) See : Encyclopedia of Literature, edited by Joseph T. Shipley, Vol. I, Philosophical Library, New York, 1940, P. 201.

(٢) جورج طومسون وفلاديمير دينيروف ، دراسات ماركسية فى الشعر والرواية ، ترجمة ميشا` دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص٣٩ . حيث يذكر طومسون أن قصيدة "سافو": أغنية الى أفرو؛ قصيدة غنائية فى أوربا انظر هذه القصيدة فى : عبد الغفار مكاوى ، سافو : شاعرة الحب اليونان ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص٧٢-٤

(3) D. Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., Pp. 271-83.

(٤) ليون شانصوريل ، تاريخ المسرح، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان أباظة ، منشورات عويدات ط(١) ، بيروت ١٩٦٠ ، ص١٣ ويستهل المؤلف كتابه بفصل عنوانه (معجزة الإغريق)

(٥) إيتيين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص ٦٨ ومابعدها

وقد مثلت بعض هذه النصوص المسرحية المصرية حديثا ، على خشبة أكبر المسارح الأوربية، خاصة مسرحية (انتصار حورس) ، التى مثلت فى لندن منذ سنوات ، ونشرت[١] ترجمتها الإنجليزية ، تحت عنوان فرعى يقول : (أقدم مسرحية فى العالم) .

أما فى مجال القصة ، فنحن أمام نصوص مصرية ، وأخرى يونانية ، أعفانا الباحثون من مشقة إيجاد عناصر الشبه بينهما . وقد رصد جوستاف لوفيفر ، مواطن التأثير المصرى على اليونان فى هذا المجال ، من خلال عدة قصص : كقصة "الغريق" ، التى رأى أنها تمثل المصدر المباشر لمشهد العاصفة ، فى النشيد الخامس من "الأوديسا" ، ولقصة السندباد البحرى فى "ألف ليلة وليلة"[٢] كذلك ، وكقصة "الأخوين" ، التى رأى أنها هى المصدر المباشر لقصة بليفرون أنتيا Bellepheron Antea فى "الإلياذة" ، كما أنها أصل مسرحية "هيبوليت وفيدر" عند "يوريبيدس" . ويمتد أثر قصة "الأخوين" ليشمل أيضا الأدب الشعبى اليونانى فى عصوره الحديثة[٣]. أما قصة "الصدق والكذب" المصرية ، فهى – كما أشار لوفيفر – تعد الأصل الذى اقتدت به القصة اليونانية " :العدل والظلم" ، ويرجح لوفيفر أن العلاقة قد تكون عن طريق غير مباشر ، مع أن التشابه بلغ مداه فى هاتين القصتين ؛ فلم يقتصر على أن البطلين فى كلتا القصتين أخوان ، فهذا أمر وارد ، ولكن الأخوين فى القصتين يسميان بأسماء رمزية متقابلة ، هى الصدق والكذب فى القصة المصرية ، والعدل والظلم فى القصة اليونانية ، كما أن أصغر الأخوين فى القصتين كلتيهما ، يفقأ عين أخيه الأكبر ، ثم إنه فى القصتين وأيضا ، يشكو اضطهاد رفاقه فى الدراسة ، لأنهم لايعرفون له أبا [٤]. فهل كان من قبيل الصدفة أو توارد الخواطر ، أن تتكرر كل هذه العناصر الفنية الأساسية فى حبكة القصتين شخصيتيهما ؟ هذا ما لايطمئن إليه الباحثون المنصفون ، الذين درسوا النصّين وقارنوا بينهما، فتبين لهم أن الصدفة لاتسيِّر الإبداع الفنى . ومنهم إلى جانب لوفيفر: "هلبيج Helbig"، و"فوكار M. P. Faucart" ، و "ماسبيرو" ، وغيرهم[٥] .

---

(1) See : The Triumph of Horus, Trans. by H.W. Fairman, B. T. Batsford LTD, London, 1974.

(٢) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص١١-١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص٧٠، ٧٥، ٨٢، ٨٣ .

أما إذا جئنا إلى نوع أدبي آخر ، هو "الملحمة"، فسوف نلمس لأول وهلة ، أن الأدب اليوناني يبدو كما لو أنه قد توصل بعبقريته الخاصة ، إلى ابتكار هذا النوع الأدبي ، الذى لانجد ما يقابله فى الأدب المصرى ، على الرغم من أن التقاليد الأدبية المصرية تعود بدايتها إلى أوائل الألف الثالث قبل الميلاد تقريبا(١). وإذا كان لابد من مقارنة الأدب الملحمي اليوناني، كما تبدّى فى ملحمتيه الكبريين : "الإلياذة والأوديسا" ، بأعمال قديمة مشابهة فى التراث الشرقي بصفة عامة ، فإن ملحمة (جلجامش)(٢) هى المرشحة لهذه المقارنة عن جدارة ، فالمقارنة بينها وبين الملحمتين الإغريقيتين وبعض ملاحم الشعوب الأخرى ، كالهند مثلا ، مقارنة جارية فى الدراسات الأدبية الكلاسيكية . ولعل صاحب الفضل فى ترويج هذه الدراسات المقارنة ، هو الباحث الإنجليزى "هـ. مونرو تشادويك(٣) H.M. Chadwick ، الذى عقد مقارنات رائدة بين عصر البطولة عند اليونان(٤) ، ونظيره عند الشعوب الأخرى التى أنتجت الملاحم .

ونستطيع استنادا إلى ما ورد فى الباب الأول حول الانتشارية المصرية ، أن نرد نشأة الأدب الملحمى فى اليونان إلى أصول مصرية ، خاصة أن هناك قرائن أثرية تتمثل فى أسطورة إيزيس وأوزيريس ، التى تشابكت أحداثها وتنامت حبكتها باتجاه روح الملحمة ، أو باتجاه البدايات الأولى على أقل تقدير ، كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد العزيز صالح(٥). وربما تدعم هذه الإشارة ، الدراسات المقارنة التى قام بها باحثون غربيون ، وتوصلوا من خلالها إلى إثبات عناصر مصرية أكيدة فى ملحمتي هوميروس ،

---

(1) J.T.Shipley (Editor), Encyclopedia of Literature, op. cit., p. 202.

(٢) انظر : طه باقر ، ملحمة كلكامش ، وزارة الإعلام العراقية ، سلسلة الكتب الحديثة ، العدد ٧٨ ، بغداد ١٩٧٥ ، حيث تجد ترجمة للملحمة ودراسة حولها ، وتجد لها ترجمة أخرى ودراسة عن جمالياتها فى : أ.م. دياكونوف ، وب.س. ترافيموف ، جماليات ملحمة كلكامش، ترجمة عزيز حداد ، مكتب الصياد ، ط١، بغداد ، ١٩٧٣ .

(٣) صموئيل كريمر ، من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ، مراجعة أحمد فخرى ، مكتبة المثنى ببغداد والخانجى بالقاهرة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، د.ت ، ص٣٣١ .

(4) Anatoly Lonacharsky, On Literature and Art, Progress Publishers, Moscow, 1973, Pp. 205, 217.

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الادنى القديم ، جـ١ ، ص٣٢٩-٣٣ .

مثل فكرة الجحيم في العالم الآخر ، التي وردت في الأوديسا ، واشتملت على عناصر مصرية دينية ، وثقافية ، وأدبية ، كفكرة محاكمة الأموات ، والصولجان الذى يقبض عليه مينوس Minos ، وغيرها من عناصر وردت في نصوص مصرية ، لعل أهمها - غير ما ورد في المصادر الدينية - قصة (ساتنى) التي اكتشفها "جريفث F.L.L. Griffith عام ١٩٠٠(١) ، كما وردت في الإلياذة عناصر أخرى ترتد أيضا إلى مصادر مصرية ، كميزان الحساب الأخروى المشهور في العقائد المصرية الدينية(٢). وقد أثبت بيرار V. Berard أن دار النعيم في الأوديسا ، ليست يونانية ، وإنما هى مصرية الأصل(٣) . وكذلك ، فإن صورة حتحور وهى تكشف عن عورتها ، تجد صدى واضحا في الأوديسا(٤) . وربما كانت هذه التفاصيل لاتعبِّر إلا عن تأثيرات محدودة ، لاتلغى فضل اليونان في إبداع البناء الفنى الناضج للملحمة ، غير أننا لاينبغى أن ننسى أن بوادر هذا البناء نفسه ، ظهرت في التكوين الملحمى لأسطورة أوزيريس وست ، كما يشهد بهذا «موريه A. Moret» (١٨٦٨-١٩٣٨) ، وباحث آخر ، هو بول فوكار(٥).

نعود فنختتم هذا الفصل بما بدأناه به ، من أن تركيزنا الأساسى كان منصبا على استنطاق النصوص الأدبية والأعمال الفنية المصرية ، في ظل غياب النصوص النقدية المباشرة، وما في هذا من ضير ، مادام العمل الفنى قادراً على أن يشى بالفكر الذى وراءه ، وينم عن مفاهيم نظرية كامنة ، ويجسد الرؤى السائدة والتفكير الشائع في الحياة ، ومن ثم ، فهو يرتبط بأيديولوجيا زمانه ، ويسهم في توليدها(٦).

وقد أشرنا في أثناء الحديث ، إلى بعض القضايا النظرية الهامة في فلسفة الفن ، وألمحنا إلى وجود بذور لها ، في الشذرات المصرية المتبقية من اعترافات الفنانين ، وحديثهم عن فنهم. فحديث "ارتيسن" عن سعة معرفته ، ومهارته الفنية ، يثير قضية المحتوى المعرفى للفن ،

---

(١) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم جـ (١) ، ص٥٢ ومابعدها . وربما كانت هذه القصة هى أول نص يصور الرحلة إلى العالم الآخر في تاريخ الفكر الإنساني .

(٢) المرجع السابق ، ص٦٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص٧٥ .

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص١٢-١٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص٨١-٣ .

(٦) سدنى فنكلشتين ، الواقعية في الفن ، ص٤٦ .

أو صلته بنظرية المعرفة ، ويشير في الوقت نفسه إلى إيمان الفنان بأن الفن صنعة . وفي الشذرات الأخرى التي مرت بنا ، حديث يرى في الإلهام مصدرا للفن ، وهو ما سيردده أفلاطون من بعد، خاصة في محاورتي "فايدروس" و"المأدبة" ، حين يحدثنا عن هياج يخرج من الجسم إلى النفس فيعكرها بأبخرته الخبيثة ، مفرقا بينه وبين نوع آخر من الهياج أو الجنون، لا ينشأ إلا عن إله من الآلهة[١] . ولفكرة الإلهام جذور بعيدة في الحضارة اليونانية ، تعود إلى أيام هزيود . وإذا كان السوفسطائيون قد ساروا في اتجاه المبدأ الحسي الاستطيقي[٢] واهتموا بأثر اللغة والخطابة ، وأولوا علم البيان عناية خاصة[٣] ، فإن سقراط هو الذي انتصر للاتجاه القديم الذي أخضع الفن للأخلاق[٤] ، فجعل الفن هادفا ونافعا . أما الفيثاغوريون فهم أول من دعا إلى تطبيق المبدأ الميتافيزيقي في علم الجمال ، وبهم تأثر أفلاطون حين افترض عالم المثل. وقد ذهب الفيثاغوريون في تفسيرهم للجمال الفني ، مذهبا أقاموه على أساس الصيغ الرياضية الثابتة، والنسب الهندسية المفسرة لطبيعة الموجودات ، وهذا هو ما عرف باسم : النظرية الرياضية في تفسير الجمال، التي سيتمثلها أفلاطون فيما بعد، حين يقول بأن كل ما هو جميل ، ليس سوى محاكاة للجمال المثالي المعقول الثابت ، أو الجمال في ذاته.[٥]

وبغض النظر عن البناء الناضج لنظرية الفن ، كما بلغت أوجها على يد أفلاطون ، فإن ذلك لايعني أن المصريين لم يسبقوا إلى بعض ما ورد في مذهبه من أفكار ، كما أشرنا في سياق هذا الفصل ، مما يشهد به كثير من الباحثين والمؤرخين المنصفين ؛ فمن المعروف أن الفن المصري كان من الفنون التي احتفت بالإيقاع[٦] والحركة الباطنية ، على عكس ما يشاع عنها من جمود ، وقد استطاع الفن المصري أن يمزج مزجا حيا ، بين الإحساس بالطبيعة والواقعية من ناحية ، وبين النظام الهندسي من ناحية أخرى ، كما يرى "هويج" .

---

(١) ديني دي رجمون ، الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٢ ، ص٧١-٢ وانظر أيضا : أفلاطون ، فايدروس ، ص٨١ ومابعدها .

(٢) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل – الزمان الوعي الجمالي) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص١٧٩ .

(٣) محمد صقر خفاجة ، النقد الأدبي عند اليونان ، جـ١ (من هوميروس إلى أفلاطون) دار النهضة العربية ، القاهرة ، د.ت ، ٢٤ .

(4) De Witte Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., p. 228.

(٥) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٠-١ .

(٦) بدر الدين أبو غازي ، شخصية مصر والطابع القومي لفنونها المعاصرة، في : الطابع القومي لفنوننا المعاصرة ، ص٢١ .

ومما له دلالة مهمة فى هذا السياق أن قيمة التناسب فى الفن المصرى ، قد انتقلت إلى الفيثاغورية ومنها إلى الأفلاطونية ، كما يشهد بذلك "هربرت ريد" ، وقد سماها الفيثاغوريون (التناسب المقدس) ، ويعنى من الوجهة الفنية ، القطاع (أو القطع) الذهبى Golden Section ، هذا المفهوم الذى لعب دورا كبيرا فى تاريخ العلم والفن والفلسفة(١)، إذ انبثقت عنه الفكرة التى تقول إن العالم كله قائم على العدد ، وإن كل علاقة يمكن التعبير عنها بتناسب عددى ، وهى أفكار شاعت فى اليونان على يد فيثاغورس وأفلاطون .(٢)

ويطلعنا "سوركين" ، على أن فكرة المحاكاة Imitation ، التى هى أساس فلسفة "أفلاطون" فى الفن ، تعود إلى مصر ، وإلى أصول شرقية أخرى ، حيث قال بها "كونفشيوس" Con-fucius (٥٥١-٤٧٩ق.م) خلال القرن السادس ق.م. ، وكذلك الحال فى فكرة التطهير Kathar-sis ، التى كانت فكرة مصرية أيضا(٣)، وبذلك تكون الفكرتان - اللتان سادتا فى فلسفة الفن اليونانية ، ففسرت إحداهما ماهية الفن بالمحاكاة ، وفسرت الأخرى وظيفته بالتطهير - مصريتين فى أساسهما ، ومعروفتين فى الحضارات الشرقية الأخرى ، التالية للحضارة المصرية .

أما ما يقال عن سمة الضخامة فى الفن المصرى ، ففيه تجاهل للروح العامة التى سادت فى هذا الفن ، وللقيم الجمالية التى راعاها ، فالضخامة لم تكن هى كل مايميز الفن المصرى ، إلا إذا أردنا أن نتغاضى عن القيم الجمالية التى مثلتها الفنون الدقيقة من ناحية ، وعن الأشجار ، والزهور ، والبحيرات الصناعية ، التى طامنت كثيرا من عنصر الضخامة(٤) فى الصروح والمعابد الكبرى، من ناحية أخرى .

إن الفنان المصرى ، لم يكن ليخضع فى عمله لقيمة الضخامة ، إلا إذا خضعت هى بدورها لقيمة الجمال . ولعله من اللافت للنظر فى هذا السياق ، أن منازل النبلاء مثلا ؛ كانت مشيدة حسب أصول روعيت فيها قواعد الجمال بكل معانيه(٥) ، بل إن الجمال كان له الاعتبار الأول فى مثل هذه المبانى.(٦)

---

(١) هربرت ريد ، الفن والصناعة (أسس التصميم الصناعى) ، ترجمة فتح الباب عبد الحليم سيد ، ومحمد محمود يوسف ، عالم الكتب ، القاهرة، د.ت ، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق ، ص٣٢.

(3) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

(4) Loc. Cit.

(5) J.E. Swain, A History of World Civilization, op. cit., p. 55.

(6) Ibid, p. 56.

وربما كان عنصر الضخامة في الفن المصرى خاصة العمارة والنحت ، هو الذى يثير فينا الإحساس بالجسامة والثقل ، وبدرجة أقل ، يثير الإحساس بالرهبة ، إلا أننا لاينبغى أن ننسى أن الفن المصرى ، كان يقوم أيضا على عنصر الإيقاع[١] وكان ينشد البساطة ، ولذا فإن البساطة والجسامة لابد من أن يؤخذا معًا في الاعتبار ، ولعل الأهرام تمثل خير تجسيد لهاتين القيمتين ، في اتحادهما وامتزاجهما.[٢] وربما كان هذا هو السر ، في أنها تظل قادرة دائما على إثارة الدهشة.[٣]

أما عن الفنان المصرى وماقيل عن خضوعه للكهنه والنبلاء ، في مقابل ماتمتع به الفنان اليونانى من حرية ، وعن أنه لم يكن يوقِّع على عمله إلا نادرا ، فهذا أمر مبالغ فيه من ناحيتين؛ فمن ناحية ، لم يكن الفنان المصرى مقيدا على طول الخط ، بعوامل سياسية واجتماعية ودينية ، بل كانت لديه أحيانا – وخاصة مع ظهور الفردية[٤] – تطلعاته الخاصة، وشوقه الذاتى الذى عبر عنه أحيانا بالتمرد على القيم الفنية التقليدية[٥] ؛ ومن ناحية ثانية لم تكن الحرية اليونانية حرية تامة شاملة ، كما يحلو للبعض أن يصورها ، خاصة إذا تذكرنا ثنائية العمل والنظر عند فلاسفة اليونان ، التى واكبتها ثنائية أخرى ، هى ثنائية الأحرار والعبيد[٦]، وهى ثنائية سيطرت على عقول مفكرى اليونان ، حتى إن أرسطو نفسه لم يستطع أن يتجاوزها.[٧]

---

(١) بدر الدين أبو غازى ، شخصية مصر والطابع القومى لفنونها المعاصرة ، ص٢١ .

(2) J. E. Swain, A History of World Civilization, op. cit., p. 56.

(3) V. A. Renouf, Outlines of General History, op. cit., p. 11.

(٤) فخرى أبو سيف مبروك ، دراسة المراحل الأولى لتاريخ القانون فى مصر ، المطبعة العالمية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص٣٦-٧ .

(٥) عن الفنان وشخصيته فى مصر القديمة ، انظر : محمد أنور شكرى ، الفنان فى مصر القديمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد (١٤) جـ١ ، القاهرة ١٩٥٥ ، خاصة ص١٥٥-٦ ، وانظر كذلك : زكى محمد حسن ، حول وحدة الفن فى التاريخ المصرى ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، العدد ٨ ، جـ١ ، القاهرة ١٩٤٦ ، خاصة ص١٠٧-٨ .

(٦) أ.هـ.م. جونز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص٢٠و٢٧ ، حيث يذكر المؤلف أن ثريا يونانيا عاش فى القرن الخامس ق.م ، كان يملك ألف رأس من العبيد ، وكان يؤجرهم لمقاول التعدين مقابل أوبل واحد فى اليوم ، ثم يدافع المؤلف عن ذلك بقوله : إن الاثينيين كانوا يعاملون عبيدهم معاملة إنسانية .

(7) Susan Stebbing, Thinking to Some Purpose, Penguin Books, Reprinted 1945, p. 23.

ولئن كـان الأسلوب هو الإنسـان كـمـا يشـيـر "هـيـجل"[١] ، فـمـا علينا إلا أن ننظر إلى خـصـوصـيـة الأسلوب المصرى فى الفن ، لنتـعرف على الإنسـان المصرى القـديم من خـلاله ، وحينئذ سـنتعرف على إنسان برع فى تجسيد القيم الجمالية التى تنسجم مع روح ثقافته ، أى مع روح الاعتدال والتوسط .

وقد حـاول بعض البـاحثين المعاصرين أن يتساءل عن القيم الجمـالية التى تجعل من أى فن فنا عالميا ، فوجدها مـاثلة فى ثلاث : القابلية للانتشار عبر حدود المكان ، والقدرة على مقاومة عامل الزمن بنجاح ، وكون هذه القيم بينة جلية[٢] ، والحق أن هذه الشروط جميعا تنطبق على الفن المصرى ، الذى انتشر إلى الشعوب المجاورة على الأقل ، ، والذى قاوم الزمن ، كما لم يقاومه أى فن آخر من فنون الحضارات القديمة .

---

(١) هيجل ، فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة ، ط١ ، بيروت ١٩٧٨ ، ص٣٠٩ .

(٢) جان موكارفسكى ، هل تكون القيمة الجمالية عالمية ؟ ترجمة سيزا قاسم دراز ، مراجعة عبد الغفار مكاوى ، مجلة (ألف) ، العدد (٣) ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص٧٥ومابعدها.

بـدايــة

هى بداية ، وليست نهاية ؛ وفاتحة ، لاخاتمة ؛ ذلك أن النهايات والخواتيم أكبر من طموح هذا البحث . ففى هذه الحالة التى يكون فيها الموضوع حارثا أرضا بكرا ، وضاربا فى مفازة لم تُجَز ، لاينبغى أن يدعى المرء لنفسه رؤى مكتملة أو نتائج نهائية ؛ ولكن حسبه - لاسيما أن مجال الآثار لايني يضيف اكتشافات جديدة كل يوم[1] - أن يكون قد ألقى فى البحيرة الآسنة بحجر ، تصير مويجاته بداية متواضعة للإبحار نحو شاطىء الحقيقة .

طمح هذا البحث إلى فحص قضية الأصالة والمعاصرة ، من زاوية تاريخ الحضارة، أو بمعنى أصح من زاوية التاريخ الثقافى ، الذى يمثل أكثر فروع التاريخ تشابكا وأشدها وتعقيدا[2] . وكانت الفرضية الأساسية التى انطلق منها هذا البحث ، هى أن الحضارة الإنسانية فى مجملها وحدة لاتتجزأ ، وأن التمايزات والفروق فى التفاصيل ، لاتبرر أبدا قيام خط فاصل بين الشرق والغرب ؛ فمثل هذا الخط ، إن وجد ، فليست الخصائص العقلية الثابتة، ولا النمط الحضارى الثابت ، هما ما يعيِّنانه ، وإنما تعينه ظروف تاريخية واجتماعية محددة ، ينبغى لنا أن نلتمسها فى جدل الواقع وصيرورة التاريخ ، لا فى التصنيفات، والثنائيات ، والتقسيمات المصطنعة للحضارة أو للعقل الإنسانى ، بين شرقى وغربى .

إن هذه القسمة لم تعد مقبولة اليوم ، خاصة إذا كان المقصود منها سلب الشرق إمكانية التفكير العقلى والنظر الفلسفى ، على أساس أنهما هبة الغرب وحده . إن التاريخ الثقافى القديم ، يرينا كيف أن الإنسان الشرقى فى مصر ، لم يكن عاجزا عن ممارسة التأمل الفلسفى فى مسائل ميتافيزيقية وأخلاقية عويصة ، كخلود الروح والمسئولية الشخصية[3] ،

---

(1) See : Anne Ward, Adventures In Archaeology, The Hamlyn Publishing Group Limited, London, 1977, Pp. 14-17.

(٢) يوهان هويزنجا ، أعلام وأفكار : نظريات فى التاريخ الثقافى ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، مراجعة زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص٣٠ .

(٣) فرانسوا جريجوار ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات ط١ ، بيروت ١٩٧٠ ، ص٦٥ .

والبحث عن معيار للسلوك والتأمل في الكلمة Logos[(١)]، ونشدان المطلق ، إلى غير ذلك من مسائل الفلسفة الخالصة . والتاريخ الثقافي الحديث يشهد على صحة ذلك ؛ فقد تمنى "ليبنتز" G.W.Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦م) لو أمدته الصين القديمة بالمنطق العالمي Universal Log-ic الذي كان يبحث عنه ، كما كان الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر ، يتطلعون إلى أن يجيء إنقاذ الحضارة الأوربية من لامعقوليتها ، على أيدى الشرق . أما "شوبنهور" A. Schopenhauer (١٧٨٨ - ١٨٦٠م) فقد كان يقرأ نصوص الأوبانيشاد" Upanishads كل مساء، ولذا فقدصنع مركّبا خاصا به ، من اليقين الهندى والشك الكانتى [(٢)]. والأمثلة كثيرة ، ويعرفها المفكرون الغربيون قبل الشرقيين ، خاصة أولئك المهتمين بالفلسفة المقارنة ، التى ربما كانت أحدث فروع الفلسفة[(٣)]، والتى أثبتت أنها قادرة على إحراز نتائج طيبة في ميدانها . فقد أظهرت لنا - مثلا- كيف أن المنطق الأرسطى يمكن أن يُرد إلى مصادر بوذية ، وأن فكرة الواجب عند "كانت" أتت من "الميمامسا Mimamsa"[(*)] ، بل إن "شانكارا Sankara (٧٠٠-٧٥٠م" (الملقب بأبى الفلسفة الهندية)، قد عرف بعض حجج الفيلسوف المعاصركارل بوبر K. Popper ،(١٩٠٢-١٩٩٤م) رغم مايفصل بينهما من مئات السنين[(٤)] . ولعل هذا هو مايصدق على فيلسوف معاصر آخر ، هو برتراند راسل(١٨٧٢-١٩٧٠م)[(٥)].

---

(١) بول ماسون -أورسيل ، الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص٦٠ .

(2) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., Pp. 1-2.

(3) H. Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, Golgonooze Press, Cambridge 1981, p. 3.

(4) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 4. Cf :A. O'hear, Karl Popper, Routledge & Kegan Paul, London 1980, Pp. 1-9.

وقارن أيضا : فؤاد محمد شبل ، شانكارا (أبو الفلسفة الهندية) ، سلسلة (قادرة الفكر) ، العدد ٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٨٧ ومابعدها و٩٥ ومابعدها . والجدير بالذكر أن هناك تشابها قويا آخر بين "شانكارا" و"كانت" خاصة في نظرية المعرفة ، انظر ص١٠٣-٦ من الكتاب السابق .

(5) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 3.

(*) تحتوى (الميمامسا) الهندية على تأملات إبستمولوجية إلى جانب التأملات الأخلاقية ، انظر : سرفبالى راداكرشنا وشارلز مور ، الفكر الفلسفي الهندى ، ترجمة ندره اليازجي ، دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص٥٧٣-٨٢ .

يعتبر "بول ماسون أورسيل P. Masson-Oursel ، أحد أهم رواد الفلسفة المقارنة فى الفكر الفلسفى المعاصر ، وإليه يرجع الفضل فى الاهتمام بفلسفات الشرق ، وقد ترجم هذا الاهتمام عمليا ، حين شرع فى تأليف كتاب عن فلسفة الشرق ، يسد به النقص الذى شاب كتاب "إميل بريبه É . Bréhier (١٨٧٦-١٩٥٢) عن تاريخ الفلسفة الذى بدأ عنده من اليونان ، متجاهلا بذلك الشرق كله[١]. ويبقى لمحاولة "ماسون أورسيل" فضل الريادة والسبق ، على الرغم مما قيل عنه ووجه إليه من انتقادات ، أهمها ما وجهه "هنرى كوربان" Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨)، من أن كتابه عن فلسفة الشرق أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة[٢] .

والحق أن ما بدأه "ماسون أورسيل" لم يجد من يمضى به ، حتى الآن ، إلى غايته المنشودة ، ويتخذه نقطة انطلاق يذهب منها إلى مدى أبعد ، وأساسا يبنى عليه أفكارا ونتائج جديدة . ففلاسفة الغرب فى معظمهم لايزالون - كما يبدو - قانعين بالمعجزة اليونانية ، وبالنتائج الحضارية المترتبة عليها ، من أن الفلسفة والفكر النظرى المجرد قدرة خاصة بالغرب وحده ، كما نرى فى كتابات واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين هو برتراند رسل[٣] . بل إن كثيرا منهم يقع فى تناقض ظاهر إزاء هذه المشكلة ، فبينما نجد سانتيانا G. Santayana، (١٨٦٣-١٩٥٢) مثلا ، يؤمن بالتفوق العنصرى ، وبالتالى بالتفوق الغربى ، نراه فى موضع آخر يعترف بالأثر الكبير الذى تركه التصوف الهندى عليه[٤] . وهذا هو ما يصدق على ياسبرز ، الذى يؤمن بالمعجزة اليونانية ، ولكنه فى الوقت نفسه يكتب عن فلاسفة[٥] من أمثال كونفوشيوس وناجارجونا Nagarjuna (١٥٠-٢٥٠م) . وإذا ما بحثنا عن سبب هذا التخبط إزاء فلسفة الشرق عند المفكرين المعاصرين فى الغرب[٦] ، فربما لانجد سببا آخر غير أن

---

(١) بول ماسون أورسيل ، الفلسفة فى الشرق ، ص١٦ ومابعدها .

(2) H. Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, op. cit., Pp. 3-4.

(3) B. Russell, In Praise of Idleness, George Allen & Unwin LTD, London, 3rd Impression, 1942. Pp. 157-75. Cf : B. Russell, Power, op. cit., Pp. 44,52.

(4) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2. Cf : G. Santayana, Reason In Society, Dover Publications, Inc., New York, 1980, p. 166.

(5) Loc. Cit.

(٦) ينظر معظم هؤلاء المفكرين إلى الفكر الشرقى على أنه (قبلفلسفى) أو حتى غير فلسفى بالمرة ، غير أن "إميل بريبه" شبه الفكر الشرقى باستهلال اللحن ، الذى بدونه يصعب فهم اللحن نفسه ، انظر : مقدمته لكتاب : الفلسفة فى الشرق ، لماسون أورسيل ، ص٩ .

هؤلاء المفكرين لايريدون أن يقتنعوا - مهما تكن الحجج قوية والقرائن دالة - بأن الفلسفة يمكن أن توجد خارج نطاق التقاليد الغربية Western Traditions (١) . وقد يكون لقصر النظر الثقافى ، أو الجهل، أو هما معا - كما يرى بعض الباحثين فى الفلسفة المقارنة - دور كبير فى إنكار التراث الفلسفى الشرقى . كما يجب هنا ألا ننسى ، أن نظام التعليم الغربى يجعل الفلاسفة والمفكرين يتربون على حقائق عامة ، تستقر فى وجدانهم فيما بعد ؛ فالمفكر الذى تعلم أن طاليس هو أول الفلاسفة ، وأن أفلاطون وأرسطو هما أبوا الفلسفة الغربية ، سيشب على إيمانه بهذا ، خلال سنوات الطلب والبحث ، حتى إذا ما اشتدت مريرته ونضجت رؤيته ، وشرع فى إرساء فكره وطرح آرائه ، فلن يكون لديه وقت ليرجع فيه باحثا عن أصول للفلسفة اليونانية فى الشرق القديم ، إذ الأرجح أنه فى هذه المرحلة ، لن يستطيع أن يستدعى الرغبة فى دراسة ثقافات وأفكار أخرى غير أوربية، لأنه لايوجد ما يغريه بأن ينزل مرة أخرى إلى مرحلة الطلب ، ليتعرف على الحضارات والفلسفات الشرقية ، المكتوبة بلغات غريبة عليه ، والصادرة عن فلاسفة يتصور - مسبقا - أن مفاهيمهم مربكة وغير عادية . وحتى إن هو أقبل على مثل هذه المغامرة ، وهو احتمال ضئيل للغاية ، فهو لن يفعل ذلك عادة بفضول الباحث أو الدارس ، بل بغرور المحترف (٢).

طرح هذا البحث - خلال الفصول السبعة التى اشتمل عليها باباه - عدة قضايا نظرية ، تدور حول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية ، جاعلا من مصر علَما على الشرق ، ومن اليونان علَما على الغرب ، من حيث إن مصر هى أقدم حضارة فى الشرق (وفى العالم كله بالتالى) ، أما اليونان ، فهى ، كما يقال أكثر البلاد الأوربية أوربية(٣) ، وخلص من هذا الطرح إلى بعض النتائج المبدئية ، التى يمكن أن تصلح مرتكزا ، لا لمسألة الأصول المصرية للفلسفة اليونانية فحسب ، بل لمسألة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية بصفة عامة . وقبل أن نسوق أهم هذه النتائج ، ينبغى أن نتذكر جيدا ، أنها ليست الكلمة الفصل فى هذا الموضوع. ولا نقصد هنا أننا غير واثقين من صحة ما توصلنا إليه ، بقدر مانقصد أن مثل

---

(1) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2.

(2) Ibid, Pp. 2-3.

(٣) رايموند كارفيلد كيتيل ، العلوم السياسية ، جـ١ ، ترجمة فاضل زكى محمد ، مراجعة أحمد ناجى القيسى ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٠ ص ١١٩

هذه النتائج ، يجب أن تؤخذ بوصفها محطة انطلاق ، لا محطة وصول . انطلاق إلى إعادة ترتيب السلم الزمانى فى تاريخ الفلسفة ، بدءا من مصر والحضارات الشرقية الأخرى ، حتى اليونان وما دار فى فلكها من حضارات . ولنوجز الآن أهم هذه النتائج المبدئية :

١- إن نظرية المعجزة اليونانية التى استند إليها مؤرخوالفلسفة الغربية (وبعض من يجاريهم فى الشرق) لتأكيد انفراد الحضارة الغربية وحدها بالفلسفة ، نظرية متهافتة ، لأنها لاتقوم على أساس علمى من أى نوع ، بل تقوم على أسس وأفكار ثبت أنها ليست من العلم فى شىء ، كفكرة التمييز العنصرى ، أو التفرقة بين الأجناس ، هذه الفكرة التى واكبت المد الاستعمارى الغربى ، منذ بداية الانقلاب الصناعى فى أوربا ، وظلت محتفظة بقدرتها على خدمة سائر الأغراض غير النبيلة ، منذ ذلك التاريخ حتى اليوم (أى منذ "جوبينو ، و"رينان" حتى "سيريل بيرت") ، فكما استخدمت فى تبرير الاستعمار ، استخدمت فى تدعيم النازية والأنظمة العنصرية الاستبدادية . وهى تستخدم إلى اليوم فى اضطهاد الزنوج والأقليات الأخرى فى البلدان الرأسمالية .

ولئن كان الوجه السياسى لفكرة التفرقة العنصرية قد سقط - أو كاد- بسقوط النازية ، وتصاعد الوعى العالمى المستنير ، فى مواجهة سائر أشكال التفرقة العنصرية ، فإن الوجه الفلسفى لهذه الفكرة المغرضة ، لايزال سافرا[1] . صحيح أن الدراسات الأثرية والأنثروبولوجية الموضوعية ، تسدد كل يوم طعنة جديدة إليه ، ولكن الوقت لم يحن بعد ، لكى يلحق تماما بالوجه السياسى .

٢- تقوم المعجزة اليونانية على مبادىء وأفكار مغلوطة ، تقع فى صميم الفلسفة نفسها : كفكرة الفصل بين النظر والعمل مثلا ، فصلا يراد منه إلصاق العمل بالشرق ، والنظر باليونان، ومثل هذا الفصل لاتأخذ به إلا فلسفات غالية ، متجاهلة وحدة الخبرة البشرية من ناحية ، وجدل العمل والنظر من ناحية أخرى ، ومتجاهلة أيضا أن النزعتين العملية والنظرية ، لا تختص واحدة منهما بالشرق والأخرى بالغرب ، بل هما موزعتان هنا

---

(١) فذلك هو "جلبرت هايت " Gelbert Hight مثلا ، يفرق تفرقة حاسمة بين تراث الإغريق العقلانى وتراث الشعوب الأخرى من البرابرة كالمصريين والآشوريين ، انظر كتابه : جبروت العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، د.ت ، ص٣٤-٦ . وانظر أيضا : أندريه سيجفريد ، سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة مصطفى كامل فوده ، دار النهضة العربية ، القاهرة، د.ت ، ص١٥٨-٦٢ .

وهناك ، وفق معايير تعود فى مجملها إلى الظروف التاريخية، وما يرتبط بها من عوامل ثقافية واجتماعية . ولعل فى نتائج كثير من البحوث والدراسات الفلسفية والاجتماعية ، ما يؤكد أن الفصل بين العمل والنظر، أمر بعيد عن الصحة[1] ، متجافٍ عن الروح العلمية .

٣- إن المسألة ، فى إطارها العام ، ومن زواية أوسع من الزاوية الفلسفية - لم تعد تتمثل فى رد - أو عدم رد - الفلسفة اليونانية إلى الحضارات الشرقية السابقة عليها فحسب ، بل لقد تجاوزت هذا إلى آفاق أبعد ، خاصة بعد سبل البحوث الأنثروبولوجية ، الذى أسهم به الوظيفيون والانتشاريون ، مما جعل نطاق البحث ينتقل إلى تعميم شامل ، يضع سائر الحضارات القديمة - شرقيها وغربيها - فى جانب ، والحضارات البدائية فى جانب آخر ، بحيث أصبح التساؤل يدور حول إمكانية أن تكون هناك فلسفة فى العصور البدائية . وبالفعل، ظهرت دراسات أنثروبولوجية تجيب على هذا التساؤل بالإيجاب ، لعل أهمها هو كتاب (الإنسان البدائى فيلسوفا)[2] ، لصاحبه پول رادين P. Radin (١٨٨٢-١٩٥٩) .

لقد أصبحت الفلسفة إذن قابلة لأن تتسع لتشمل أنماط التفكير البدائى ، ومظاهر النشاط العقلى غير المدون ، وليس من المقبول حينئذ ، أن نعود فنقلص مدلولها من جديد ، إلى الحد الذى يجعلها مفصلة على جسد اليونان بالضبط ، إلا إذا أردنا أن نتجاهل نتائج البحوث العلمية المعاصرة ، فى مجالات الاجتماع والأنثربولوجيا؛ بل حتى الفسيولوجيا .[3]

---

(١) انظر مثلا : نيقولاى بردياثيف ، العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، مكتبة النهضة المصرية "سلسلة (الألف كتاب) العدد ٢٨٩ ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص٣٥ ومابعدها ، حيث يبين المؤلف قصور التفكير المجرد ، وانظر أيضا : إرمان كوفيلييه ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ترجمة السيد محمد بدوى، وعباس أحمد الشربينى ، دار المعارف القاهرة د.ت ، ص١٠٤-٥ ، حيث يبين المؤلف أن فصل النظر عن العمل لايؤدى إلى الحقيقة ، وأنظر أيضا : ليفى بريل ، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوى ، وزارة المعارف العمومية القاهرة د.ت ، ص٥٠ ومابعدها ، حيث يكشف المؤلف عن زيف فكرة الفصل بين النظر والعمل فى مجال الأخلاق .

(2) P. Radin, Primative man as a Philosopher. (1927).

انظر : كلايد كلوكهون : الإنسان فى المرآة ، ص ٥٣ ، حيث يشير إلى أن كتاب رادين هذا ، قد كان له أثر كبير فى محو الخرافة القائلة بأن التحليل التجريدى للتجربة ، وقف على المجتمعات الحديثة المتعلمة .

(3) See : Frank Lorimer, The Growth of Reason, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1920, Pp. 149-175.

٤- إن ما تتذرع به نظرية المعجزة اليونانية ، من غياب الطابع الفلسفي عن الأشكال الفكرية والروحية المتنوعة للتجربة الإنسانية ، كالدين مثلا ، لهو أمر تأباه الفلسفة نفسها ، من حيث إن الدين لايتمثل فى العقيدة فحسب ، بل يتمثل - فى جانب حيوى منه - فى ذلك الشوق الإنسانى الذى يسعى إلى اللانهائى ويتطلع إلى المطلق ، أو إلى ماهو متجاوز للواقع ومتعال عليه ، ومن هنا ، فهو تجربة روحية تقع فى مجال فلسفة القيم ، الذى أضحى فى القرن العشرين أبرز مجالات الفلسفة على الإطلاق[1] . وهذا هو الذى يجعل الدين فى النهاية، يشتبك ، من حيث هوتجربة ، بالأخلاق[2] والجمال ، فكأن الأخلاق - من هذه الزاوية- دين غير منزل ، والدين أخلاق منزلة . ولعل "فيورباخ L. Feuerbach" (١٨٠٤-١٨٧٢) لم يذهب بعيدا ، حين رأى الدين شعرا، والشعر دينا ، من حيث إن كليهما يرتبط بالخيال ، أى بالوعى الاستطيقى . وقريب من هذا ما فعله "هيجل" ، فى ربطه بين الدين وقيمة الحب .[3]

إن من يُخرج الدين عن نطاق الفلسفة ، سيكون مضطرا بالتالى ، إلى أن يضع الفلسفات الدينية - كالفلسفة الإسلامية وكالفلسفة المسيحية الوسيطة - بين قوسين ، وسيكون مرغما فى الوقت نفسه على أن يستبعد الفلسفات الروحية ، التى تجعل الله مصدرا للقيم ، مثل فلسفة " شليرمخر F.E.D. Schleiermacher" (١٧٦٨-١٨٣٤) و"جاك ماريتان " J. Mar-itain" (١٨٨٢-١٩٧٣) وغيرهما ، فالحقيقة أن التناقض الأساسى هو بين الفلسفة واللاهوت، وليس الدين[4] .

---

(١) احول ارتباط الدين بالقيم انظر :

Philip H. Phenix, Intelligible Religion, Victor Gollancz LTD, London, 1954 , Pp. 65-77.

(2) Jacques P. Thiroux, Ethics:Theory and Practice, 2nd Edit., Glencoe Publishing Co., Inc., London 1977, Pp. 18-23 .

حيث يرى المؤلف أن الدين يقدم الأساس السيكولوجى - وليس المنطقى - للأخلاق .

(٣) زكريا إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، جـ١ ، مكتبة مصر ، ص٦٠ ومابعدها . وقارن أيضا شرح برجسون للقيمة الفلسفية للتصوف ، فى : هنرى برجسون ، منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبى وعبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، ص٢٤٠ ومابعدها

(٤) توفيق الطويل ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، ط٢ ، القاهرة ، د.ت ، ص٦٤

على أن تحليل ديانة موغلة في القدم كالديانة المصرية ، يوقفنا على أن مثل هذا الفصل بين الدين والفلسفة ، لايعدو أن يكون فكرة نظرية مسبقة ، لا تلبث أن تتداعى أمام المحك العملي ، فقد اشتملت الديانة المصرية على أفكار تعزى إلى مجال الفلسفة الخالصة بمعنى الكلمة ، مثل فكرة خلود الروح ، التى كان المصريون يطلقون عليها "البا" [1] ، وفكرةأصل العالم[2]، وفكرة العدالة الخلقية ، وغيرها من الأفكار . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا على الديانة اليونانية[3]، التى احتوت هى أيضا عناصر فلسفية حدت ببعض الباحثين إلى أن ينسبوا الفلسفة إلى هوميروس وهزيود .

٥- تحيلنا مسألة الطابع الفلسفي للدين ، إلى مسألة الطابع الفلسفي للأدب . حيث نجد أنفسنا في هذه المجالات جميعا ، بإزاء علاقة يمكن أن توصف بأنها علاقة تداخل ، نستطيع من خلالها أن نتحدث عن الجانب الديني في الأدب ، أو عن الجانب الأدبي في الدين . أما ثالثة الأثافي - وهى الفلسفة - فتشتمل على جانب أدبي وآخر ديني . أى أننا نستطيع أن نتحدث عن الفلسفة الدينية ، بنفس الإمكانية التى نتحدث بها عن الديانة الفلسفية . وهنا نلحظ كيف أن عنصر الإيمان (وليس الاعتقاد) هو مكمن التداخل بينهما . وقريب من هذا يمكن أن نلحظه بين الأدب والفلسفة ، فإذا تكلمنا عن الأدب في الفلسفة ، فنحن هنا نعالج مسألة في الشكل ، أى مسألة تتعلق بالصياغة . أما إذا قلبنا وجه العملة ، فتحدثنا عن الجانب الفلسفي في الأدب ، فنحن هنا نتحدث عن المضمون . وبين شكل الفلسفة ومضمونها، يقوم هذا الجدل الدقيق ، الذى يملى علينا ألا نتعمد إغفال الأفكار والمضامين الفلسفية لأنها مصوغة في قوالب أدبية ، كما يملى علينا ألا ننكر بعض الأشكال الأدبية ، لأنها قائمة على مضامين وأفكار فلسفية .

---

(١) عبد العزيز صالح ، مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة ، ص٩٧ . وقارن :

A. Rosalie David, The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices, op. cit., p. 79.

(2) Veronica Lons, Egyptian Mythology. op. cit., p. 24. Cf: S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., pp. 159-161 .

(٣) إميل برترو ، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ص ٩-١٠ . وقارن أيضا :; G. L. Dickinson, The Greek View of Life Methuen and Co., LTD London, 1941, Pp. 2-8.

وهذا يعنى ، بشكل مباشر ، أننا لانستطيع أن نأخذ مسألة الشكل أو الصياغة معيارا ، وإلا سنضطر - أسفين- إلى استبعاد كل من صاغ فلسفته فى قالب أدبى ، شعرا أو حوارا مسرحيا ، خارج نطاق الفلسفة ؛ بدءا من شعراء المدرسة الإيلية وأفلاطون بمحاوراته كلها ، وانتهاء بسارتر Sartre (١٩٥٠-١٩٨٠) وكامى "A. Camus" (١٩١٣-١٩٦٠) وجبرائيل مارسيل "G. Marcel" (١٨٨٩-١٩٧٣) ، وغيرهم . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا أخذنا بمعيار المضمون - على أساس من الفصل بين الفلسفة والأدب - سنضطر ، آسفين أيضا ، إلى استبعاد الشوامخ الأدبية العالمية - ملحمية وقصصية ومسرحية - التى قامت على أفكار فلسفية ، من مجال الأدب . وبالتالى سنخرج الكثير من أعمال هوميروس وهزيود وأسخيلوس وسوفوكليس ويوريبدس وغيرهم ، فضلا عن دانتى وشكسبير وميلتون وجوته ودستويفسكى ، ومن إليهم .

لانستطيع إذن أن نفصل بين الفلسفة والأدب ، إلا بخسران مبين لجوانب أساسية فيهما معا[١] . وفى هذا السياق ، فإن المضامين والأفكار الفلسفية التى احتوتها النصوص الدينية والأدبية المصرية ، قمينة أن تنتسب إلى الفلسفة ، دون أى حرج أو تحرز ، فقد كانت هذه النصوص - ولاسيما تلك التى خلفها لنا مفكرو الدولة الوسطى وشكاكها - أدبا ، وأخلاقا ، ودينا ، وفلسفة ، فى آن .

ولم يغب هذا عن فطنة الباحثين والعلماء الموضوعيين ، الذين لفت بعض ثقاتهم أنظارنا ، إلى أن الحوار الفلسفى فى نص (كاره نفسه) ، يعد الأصل البعيد لمحاورات أفلاطون .[٢]

٦- إن ما قلناه عن الشكل والمضمون فى الأدب والفلسفة والدين ، يصدق أيضا على الأسطورة ، لاسيما بعد الجهود التى بذلها الأنثروبولوجيون والفلاسفة فى تحليل الأسطورة واستكناه أبعادها الفكرية . وفى هذا السياق ، فإن الطابع الفلسفى للأساطير المصرية يعلن عن نفسه بوضوح ، حتى إن صراع الخير والشر فى أسطورة إيزيس وأوزوريس - باعتباره الدلالة الفلسفية للأسطورة - أصبح أمرا مفهوما ، ومسلما به بين أوساط علماء المصريات والمفكرين المهتمين بالحضارات القديمة.[٣]

---

(١) عقدت فالنتينا إيفاشيفا فصلا مهما عن الاتجاهات الفلسفية فى الأدب المعاصر : انظر :

V. Ivasheva, The Threshold of The Twenty-First Century : The Technological Revolution and Literature. op. cit., Pp. 43- 85.

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٢٦٩

(٣) فرانسوا جريجوار ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ص٦٤ وأنظر أيضا

V. Lons, Egyptian Mythology, op. cit , Pp 128-136

٧- إن الأفكار الفلسفية التى تضمنتها النصوص المصرية القديمة ، جديرة بأن تمثل الخطوات الأولى ، التى بدأ بها تاريخ الفلسفة ، والذين يمارون فى أولوية الحضارة المصرية ، لحساب الحضارات المجاورة الأخرى ليسوا بأقوى حجة ممن يثبتون الأولوية لمصر عن طريق قرائن تاريخية وأثرية ، على نحو ما نجد فى نظرية الانتشارية المصرية ، التى أسسها ودافع عنها كل من "إليوت سميث" وليام برى" و"ريفرز"[١]. وقد أثبتت هذه النظرية أن أهم العناصر المادية والمعنوية للحضارة ، قد نشأت في مصر ، ثم انتشرت منها ، لكى تتحور وتأخذ أشكالا تناسب البيئات الجديدة . وقد أوقفتنا هذه المدرسة على وجود عناصر ثقافية مصرية متناثرة في أرجاء المعمورة : كالأكوام الهرمية فى الصين ، والممرات الحجرية والمدافن الصخرية فى البرتغال وبريطانيا ، وعبادة الشمس فى أمريكا وأستراليا . ومع أن هناك مبالغة قد لايقرها المنطق فى ثنايا النظرية الانتشارية " إلا أن هذا ليس مبررا لرفض النظرية جملة وتفصيلا ؛ فالأولى أن نقبل نتائجها ، حين تكون متوافقة مع الأدلة والقرائن المتاحة .

وعلى ضوء ذلك ، أصبح من السهل أن نتتبع انتشار الثقافة المصرية إلى بلد قريب منها هو اليونان ، سواء أكان هذا الانتشار مباشرا ، أو كان عن طريق وسيط ، يتمثل فى الحضارة المينوية فى كريت[٢] حينا ، وفى الحضارة الحيثية وحضارات آسيا الصغرى حينا آخر ، وفى حضارة الكنعانين والفينيقيين[٣] حينا ثالثا ، ثم عن طريق الديانة العبرية

---

(١) إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة محمد الجوهرى وحسن الشامى ، دار المعارف ، ط١ ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادة : الانتشارية ، وكذلك مادة : الدائرة الثقافية .

(٢) سير آلن جاردنر ، مصر الفراعنة ، ص١٥٨ .

(٣) صدرت فى السنوات الأخيرة دراسة مهمة ، تشير إلى أن الفينيقيين هم الذين نقلوا الحضارة قديما إلى أمريكا . انظر : الأب إميل إده ، الفينيقيون واكتشاف أمريكا ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٩. ويعتمد هذا البحث على دراسة نظرية تحليلية ، لأسطورة أطلنطا ، ودراسة تطبيقية فى تحليل الآثار ومقارنتها ، غير أن الرأى الشائع ، حسب ما يقرر الانتشاريون ، هو أن مصر هى التى سبقت إلى ذلك . وقد حاول أحد المغامرين الهواة منذ سنوات ، أن يثبت وصول المصريين القدماء إلى أمريكا ، محاولا عبور الأطلنطى بقارب من البردى . انظر : ثور هايردال ، رحلات رع ، دار المعارف ، سلسلة اقرأ ، القاهرة ١٩٧٢ . ومن المفيد أن نذكر هنا أنه حتى لو صحَّ انتقال الحضارة إلى أمريكا عن طريق الفينيقيين ، فما هو سوى انتقال غير مباشر للحضارة المصرية ، قام فيه الفينيقيون بدور الوسطاء .

حينا رابعا.[١] وفى كل حين من هذه الأحيان ، كانت الأدلة التاريخية والقرائن الأثرية ، هى مناط الحسم فى ترجيح فرض على آخر .

لم يكن لهذا البحث أن يعطى الأمور أكثر من حقها ، فهو لم يسعَ إلى أن ينسب للتراث المصرى القديم ، فلسفة ترقى إلى مرتبة المذاهب الفلسفية والأبنية الفكرية التى عرفها اليونان؛ ولكنه أراد فقط أن يبحث عن أصول هذه الأبنية والمذاهب ، التى لم يكن لها أن تنشأ عن العدم.

أما وقد وجدنا هذه الأصول فى الفكر المصرى القديم ، فلا يسعنا إلا أن نقر لليونان بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة . نعم لقد وجدوا الأساس مقاما ، وهم فى هذا لا فضل لهم، ولكنهم أضافوا إليه لبنة ، بعد لبنة ، حتى أقاموه صرحا ممردا .

لقد كان الصرح وحده هو الظاهر للعيان ، فلعلنا نكون قد أزحنا شيئا من التراب الذى كان يطمر الأساس .

---

(1) N. Kitaro, Fundamental Problems of Philosophy, op. cit., p. 240.

حيث ينظر المؤلف إلى إله بنى اسرائيل على أنه إله مجاوز للعالم . وقد أثبت أن هذا الإله ليس إلا صورة من إله أخناتون ، نقلها موسى ، الذى كان كاهنا مصريا انظر : لويس عوض ، مقدمة فى فقه اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣ ومابعدها . وقارن أيضا :

M.I. Potts, Makers of Civilization, Longmans, Green and Co., G.B. 1950. Pp. 6-11.

مصادر البحث ومراجعه (*)

أولاً : الكتب :

(أ) كتب عربية تأليفًا :

١ - أحمد أبو زيد : تايلور ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، العدد (٩) دار المعارف ، القاهرة د . ت.

٢ - أحمد أمين : الشرق والغرب ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .

٣- أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، العدد (٥) دار المعارف ، القاهرة د.ت.

٤ - أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٤ .

٥- أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ، ط(١) ، القاهرة ١٩٤٧ .

٦- أحمد فخرى : مصر الفرعونية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط(٢) القاهرة ١٩٦٠ .

٧- أحمد محمود صبحى : الحضارة الإغريقية .

٨- إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٦ .

١١- أميرة حلمى مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان الوعى الجمالى) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .

١٢- أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

١٣- أميرة حلمى مطر : فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .

١٥- أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت .

١٧- أمين سلامة : هسيود الشاعر اليونانى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨.

١٩- توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، ط (٢) القاهرة ١٩٦٧.

٢٠- توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٣ .

(*) لاتشمل القائمة المثبتة هنا . سائر المراجع التى وردت فى هوامش البحث .

٢١- ثروت عكاشة : الفن المصرى (فى جزئين) ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٢

٢٢- جمال حمدان : شخصية مصر : دراسة فى عبقرية المكان (فى ثلاثة أجزاء) عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨٠ .

٢٤- حسام محيى الدين الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس ، جامعة الكويت ، الكويت ١٩٧٣ .

٢٦- حسن شحاته سعفان :أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ .

٣٠- رشيد الناضورى : المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، بيروت د.ت .

٣٤- زكى نجيب محمود : سقراط المربى ، فى كتاب : (لماذا نعلّم ؟) ترجمة محمد على العريان ، عالم الكتب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٦٤

٣٥- زكى نجيب محمود : الشرق الفنان ، سلسلة المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٧٤

٣٩- سامى جبره : مظاهر الفكر عند قدماء المصريين، فى كتاب (تراث مصر القديمة) ، مجموعة مقالات لجماعة من المفكرين والكتاب ، المقتطف ، القاهرة ١٩٣٦ .

٤١- سلامة موسى : تراث مصر الفكرى والفلسفى ، فى كتاب : (تراث مصر القديمة) ، انظر : سامى جبره .

٤٢- سليم حسن : مصر القديمة، ج٨ ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٩٥١ .

٤٤- طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر (فى جزئين) ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ .

٤٥- عائد سليمان عارف : مدارس الفن القديم ، دار صادر بيروت ١٩٧٢

٤٦- عبد العزيز صالح : التربية والتعليم فى مصر القديمة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٤٧- عبد العزيز صالح : حضارة مصر القديمة وآثارها ج(١) ، المطابع الاميرية ، القاهرة ، ١٩٦٢

٤٨- عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ج(١) ، مصر والعراق ، مكتبة الأنجلو المصرية ط(٢) ، القاهرة ١٩٧٦

٤٩- عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط(٣) ، القاهرة ١٩٥٨

٥ عبد الغفار مكاوى سافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان دار المعارف القاهرة د.ت

٥١ عبد القادر حمزة على هامش التاريخ المصرى القديم ج(١) مطابع الشعب القاهرة ١٩٥٧

٥٢ عبد اللطيف أحمد على مصر والإمبراطوريه الرومانية فى ضوء الأوراق البردية دار النهضه العربية القاهره ١٩٦٥

٥٣- عبد المحسن بكير : البيئة والعقيدة وأثرهما في الفن التشكيلي في مصر القديمة . في كتاب (الطابع القومي لفنوننا المعاصرة) بحوث ومقالات لمجموعة من الباحثين . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٨

٥٤- عبد المنعم أبو بكر : أخناتون . سلسلة (المكتبة الثقافية) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦١ .

٥٥- عزت قرني : الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٥٦- علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، منشأة المعارف ط(١) ، الإسكندرية ١٩٦٤ .

٥٧- علي نور : ملامح مصرية في المسرح الإغريقي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت.

٥٨- فؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١ .

٥٩- فؤاد محمد شبل : شانكارا : أبو الفلسفة الهندية ، سلسلة (قادة الفكر) ، العدد(٣) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

٦٠- فراس السواح : مغامرة العقل الأولى : دراسة في الأسطورة ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ١٩٨٠.

٦١- فيليب حتي: تاريخ لبنان ، دار الثقافة ، ط(٢) ، بيروت ١٩٧٢ .

٦٢- لطفي عبد الوهاب يحيى : اليونان ، دراسة في التاريخ الحضاري ، بيروت ١٩٨٠ .

٦٣- محرم كمال : تراث مصر الفني والمعماري ، بحث في كتاب (تراث مصر القديمة) ، انظر : سامي جبره .

٦٤- محمد أبو المحاسن : معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ١٩٦٩

٦٥- محمد أنور شكري : العمارة في مصر القديمة . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦٦- محمد أنور شكري : الفن المصري القديم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .

٦٧- محمد سليم سالم : البدائع ج(١) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ .

٦٨- محمد صقر خفاجة ، أساطير اليونان ج(١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .

٦٩- محمد صقر خفاجة : النقد الأدبي عند اليونان ج(١) ، (من هوميروس إلى أفلاطون) دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت

٧٠- محمد كامل عياد : تاريخ اليونان ج(١) . بيروت د.ت

٧١- نجيب ميخائيل إبراهيم : مصر والشرق الأدنى ج(١) ، دار المعارف ، ط(٦) ، القاهرة ١٩٦٦

(ب) كتب عربية ترجمة :

١- أحمد فخري : الأهرامات المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢- إدواردز (أ.أ.س) أهرام مصر ، ترجمة مصطفى أحمد عثمان ومراجعة أحمد فخري ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٩٩) لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٦ .

٣- أرفون (هنري) : فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدني علما) منشورات عويدات ط(١) ، بيروت ١٩٧٧ .

٤- إرمان (أدولف) : ديانة مصر القديمة : نشأتها وتطورها في أربعة آلاف سنة ، ترجمة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة د.ت .

٥- إرمان (أدولف) : بالاشتراك مع هرمان رانكه - مصر والحياة المصرية في العصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، ومحرم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة د .ت .

٧- أفلاطون ، بروتاجوراس : ترجمة ودراسة محمد كمال الدين علي يوسف ومراجعة محمد صقر خفاجه، دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧م .

٨- أفلاطون ، ثياتيتوس : ترجمة أميرة حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣.

٩- أفلاطون ، طيماوس : ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٦٨ .

١٠- أفلاطون ، فايدروس : ترجمة أميرةحلمي مطر ، دار المعارف ، ط(١) ، القاهرة ١٩٦٩ .

١١- أفلاطون ، القلفس : ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة دمشق ، ١٩٧٠ .

١٢- إمري (و.ب) : مصر في العصر العتيق ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٠٣) ، ترجمة راشد محمد نوير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٦- أوفسيانيكوف (م.) : موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة باسم السقا ، دار الفارابي ط(٢) ، بيروت ١٩٧٩ .

١٧- إيسوب : القصص الحكيم ، ترجمة مصطفى السقا وسعيد جودة السحار ، مكتبة مصر ، ط(٢) القاهرة ١٩٥٩ .

١٨- برتليمي (جان) : بحث في علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ومراجعة نظمي لوقا ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٩- برجسون (هنري) : منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ١٩٧١ .

٢٠- برديائيف (نيكولاي) : العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، سلسلة (الألف كتاب) العدد(٢٨٩) ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢١- برستيد (جيمس هنري) : انتصار الحضارة ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٢- برستيد (جيمس هنري) : تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ترجمة زكي سوس ، دار الكرنك ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٣- برستيد (جيمس هنري) : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٨-١)، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت .

٢٤- بري (و . ج) : نمو الحضارة ، ترجمة لويس إسكندر ، مراجعة علي أدهم ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٣٣٥) ، مؤسسة روز اليوسف ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٥- بريبه (إميل) : الحكيم القديم ، في كتاب : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ، ترجمة محمد مندور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط(٢) ، القاهرة ١٩٥٨ .

٢٦- بلفنش (توماس) : عصر الأساطير : ترجمة رشدي السيسي ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٥٦٤) ، النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٧- بلوتارخوس : إيزيس وأوزوريس ، ترجمة حسن صبحي ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، القاهرة.

٢٨- بندكت (روث) : ألوان من ثقافات الشعوب ، ترجمة عمر الدسوقي ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد مرسي أبو الليل ومراجعة حسن محمد جوهر ، لجنةالبيان العربي ، القاهرة . د.ت.

٢٩- بوترو (إميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٠- بول (جراي) : انظر : لين .

٣١- بيكي (جيمس): الآثار المصريةفي وادي النيل جـ(٢) ، ترجمة شفيق فريد ولبيب حبشي ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩٥) ، سجل العرب . القاهرة ١٩٦٧

٣٢- بيكي (جيمس) مصر القديمة ترجمة نجيب محفوظ القاهرة د ت

٣٣- بيورى (ج) : تاريخ حرية الفكر - ترجمة محمد عبد العزيز إسحق، القاهرة ، د.ت .

٣٤- تشايلد (جوردون) : التاريخ ، ترجمة عدلى برسوم عبد الملك ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة د.ت .

٣٥- تشايلد (جوردون) : التطور الاجتماعى ، ترجمة لطفى فطيم ومراجعة كمال الملاخ ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٦- تشايلد (جوردون) : ماذا حدث فى التاريخ ؟ ترجمة جورج حداد ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (؟) الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٥٦ .

٣٧- تشيز (ستيوارت) : الدراسة المثلى لنوع الإنسان ، ترجمة محمود إبراهيم الدسوقى ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٣ .

٣٨- جاردنر (السيرألن) : مصر الفراعنة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٩- جارودى (روجيه) : حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ، باريس ١٩٧٨ .

٤٠- جارودى (روجيه) : فكر هيجل ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت د.ت .

٤١- جرنى (أ . ر .) : الحيثيون ، ترجمة محمد عبد القادر ومراجعة فيصل الوائلى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٥١) ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ١٩٦٣ .

٤٢- جريجوار (فرانسوا) : المذاهب الاخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ١٩٧٠ .

٤٣- جماعة من الأساتذة السوفييت : موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، ومراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ط(٣) ، موسكو ١٩٧٩ .

٤٤- جيب (السير هاميلتون) : علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى (بالاشتراك مع عادل العوا) ، سلسلة (زدنى علما) منشورات عويدات ط(١) ، بيروت ١٩٧٧ .

٤٥- جيجون (أولف) : المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٧٦ .

٤٦- دريوتون (إتيين) : المسرح المصرى القديم ، ترجمة ثروت عكاشة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٤٧- دياكونوف (أ . م) : وزميله ، جماليات ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتبة الصياد ط(١) ، بغداد ١٩٧٣ .

٤٨- رجمون (دينى دى): الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٢ .

٤٩- روبنسون (تشارلز الكسندر) : أثينا فى عصر بركليس ، ترجمة أنيس فريحة ، مكتبة لبنان بالاشتراك مع فرانكلين بيروت ١٩٦٦ .

٥٠- روز (هـ . ج) : الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزى عبده جرجس ومراجعة محمد سليم سالم ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٥٦٩) ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥١- ريد (هربارت) : الفن والمجتمع ، ترجمة فارس مترى ضاهر دار القلم ط(١) ، بيروت ١٩٧٥ .

٥٢- سارتون (جورج) : تاريخ العلم جـ(١)، ترجمة مجموعة من الأساتذة ، دار المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ط(٢) ، القاهرة ١٩٦٣ .

٥٣- سارتون (جورج): تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دار النهضة العربية ، بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ .

٥٤- سارتون (جورج) : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط(١) ، بيروت ١٩٥٢ .

٥٥- سانتيانا (جورج) : الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوى ، ومراجعة زكى نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة د.ت .

٥٦- سانتيانا (جورج) : مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى ، ترجمة نخبة من الأساتذة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت د.ت .

٥٧- ستيس (وولتر) : الزمان والأزل : مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا ابراهيم ومراجعة أحمد فواد الاهوانى ، المؤسسة المصرية ، بيروت ١٩٦٧ .

٥٨- سدجويك (هنرى) : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق جـ(١) ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى ، دار النشر للثقافة ط(١) ، الإسكندرية ١٩٤٩ .

٥٩- سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشوف الحديثة ، ترجمة جمال الدين سليم ومراجعة أحمد محمد بدوى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٨٩) ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ١٩٦٨ .

٦٠- سوريو (اتيان) : الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصى سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ط(٢) بيروت ١٩٧٤ .

٦١- سيجفريد (أندريه) : سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة مصطفى كامل فوده ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .

٦٢- سيلاييف (نيكولاي) : العمل مصدر للإحساس الجمالي ، بحث في كتاب : (مشكلات علم الجمال الحديث ، قضايا وآفاق) دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ .

٦٣- شاتيليه (فرانسوا) : هيجل ، ترجمة جورج صدقني ، مراجعة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة ط(٢) ، دمشق ١٩٧٦ .

٦٤- شار (أندرية) : النقد الجمالي ، ترجمة هنري زغيب ، سلسلة (زدني علماء) ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٤ .

٦٥- شانصوريل (نيون) : تاريخ المسرح ، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان أباظة ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٠ .

٦٦- شورتر (ألن) : الحياة اليومية في مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، ومراجعة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩) ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٦ .

٦٧- طاغور (رابندرانات) : سادهانا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلاوي ، الأنجلو المصرية ، القاهرة د.ت .

٦٨- فارب (بيتر) : بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمي ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ١٩٨٣.

٦٩- فارنتون (بنيامين) : مدنية الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكلا ، القاهرة ، د.ت .

٧٠- فرانكفورت (هنري) : فجر الحضارة في الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل قدري ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٥٩ .

٧١- فرانكفورت (هنري) : وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ .

٧٢- فركوتيه (جان) : قدماء المصريين والإغريق : بحث في العلاقات بين الشعبين من أقدم الأزمنة إلى نهاية الدولة الحديثة ، ترجمة محمد علي كمال الدين وكمال دسوقي ومراجعة محمد صقر خفاجه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .

٧٣- فرويد (سيجموند) : موسى والتوحيد ، ترجمة عبد المنعم الحفني ، القاهرة د. ت .

٧٤- فريزر (جيمس) : الغصن الذهبي جـ(١) ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٧٥- فريزر (جيمس) : الفولكلور في العهد القديم (في جزئين) ، ترجمة نبيلة إبراهيم ومراجعة حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٧٦- فليكرفسكى : أوديب وأخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة، ١٩٦٧ .

٧٧- فنكلشتين (سدنى) : الواقعية فى الفن ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ومراجعة يحيى هويدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٧٨- فيشر (إرنست) : ضرورة الفن ، ترجمة أسعد حليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٧٩- كاسيرر (إرنست) : مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ترجمة إحسان عباس ومراجعة محمد يوسف نجم ، بيروت ١٩٦١ .

٨٠- كريسون (اندريه) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود ، وأبو بكر زكرى، دار الكتب الحديثة (٢) ، القاهرة د.ت .

٨١- كريمر (صموئيل نوح) : أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٨٢- كريمر (صموئيل نوح) : من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخرى ، مكتبة المثنى ببغداد والخانجى بالقاهرة بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة د.ت .

٨٣- كلوكهون (كلايد) : الإنسان فى المرآة ، ترجمة شاكر مصطفى سليم ، المكتبة الأهلية، بغداد ١٩٦٤.

٨٤- كويلر (جورج) : نشأة الفنون الإنسانية : دراسة فى تاريخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٥ .

٨٥- كوليس (جون ستيوارت) : انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجابرى ومراجعة أنيس فريحة ، المؤسسة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣ .

٨٦- لالو (شارل) : مبادىء علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ومراجعة يوسف مراد ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٠ .

٨٧- لكسوفا (إيرينا) : الرقص المصرى القديم ، ترجمة محمد جمال الدين مختار ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت .

٨٨- لوبون (جوستاف) : حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرى المحامى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧

٨٩- لودفيج (إميل) : النيل : حياة نهر ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥١

٩٠- لوفافر (هنري) : في علم الجمال ، ترجمة محمد عيتاني ، دار المعجم العربي ، بيروت ، د.ت .

٩١- لوفيفر (جوستاف) : روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ترجمة علي حافظ ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٦) مكتبة مصر ، القاهرة د.ت .

٩٢- ليبس (جولياس أ) أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٥ .

٩٣- ليفي - شتراوس (كلود) : العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية ط(١) ، بيروت ١٩٨٢ .

٩٤- لينتون (رالف) : دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، صيدا - بيروت - ١٩٦٤ .

٩٥- لينين (فلاديمير أ.) : الأدب والفن (في جزئين) ، ترجمة يوسف حلاق ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧١ .

٩٦- ماسون - أوورسيل (بول) : الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة د.ت .

٩٧- مايرز : فجر التاريخ ، ترجمة علي عزت الأنصاري ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ١٩٦٣ .

٩٨- مجموعة من العلماء السوفييت : علم الجمال البورجوازي المعاصر ج(١) ، ترجمة فؤاد المرعي ، دار الفجر ، حلب د.ت .

٩٩- مري (مرجريت) : مصر ومجدها الغابر ، ترجمة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٠) ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٠٠- ملاهي (باتريك) : عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس ، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زروي ، مكتبة المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٢ .

١٠١- موسكاتي (سباتينو) : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، دار الكاتب العربي ، القاهرة د.ت .

١٠٢- مونتاجيو (إشلي) : (محرر) ، البدائية ، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ١٩٨٢ .

١٠٣- مونتيه (بيير) : الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقس منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخلي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ .

١٠٤- ميسون (كورا) : سقراط : الرجل الذى جروء على السؤال ، ترجمة محمود محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .

١٠٥- نف (إيرى) : المؤرخون وروح الشعر ، ترجمة وفيق إسكندر مراجعة محمد شفيق غربال ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ .

١٠٦- نوبلكور (كريستيان ديروش) : توت عنخ آمون : حياة فرعون ومماته ، ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ومراجعة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

١٠٧- نوبلكور (كريستيان ديروش) : الفن المصرى القديم ، ترجمة محمود خليل النحاس ، وأحمد محمد رضا ، مراجعة عبد الحميد زايد ، سلسلة (الالف كتاب) ، مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٦ .

١٠٨- هايت (جلبرت) : جبروت العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت د.ت .

١٠٩- هايت (جلبرت) : هجرة الأفكار ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، العالمية للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .

١١٠- هايردال (ثور) : رحلات رع ، دار المعارف ، سلسلة (اقرأ) ، القاهرة ١٩٧٢ .

١١١- هاوزر (أرنولد) : الفن والمجتمع عبرالتاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

١١٢- هوايتهد (ألفردنورث) : مغامرات الأفكار ، ترجمة أنيس زكى حسن ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع فرانكلين، بيروت ١٩٦٠ . .

١١٣- هويج (رينيه) : الفن تأويله وسبيله ج(١) ترجمة صلاح برمدا ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٨.

١١٤- هويزنجا (يوهان) : أعلام وأفكار : نظرات فى التاريخ الثقافى ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢

١١٥- هيلفش (جوردون) وآخرون : التفكير التأملى ، ترجمة السيد محمد العزاوى وخليل إبراهيم شهاب ومراجعة محمد سليمان شعلان ، دار النهضة العربيةبالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ .

١١٦- ويلسون (جون) : مصر ، فى كتاب (ماقبل الفلسفة) ، انظر : فرانكفورت .

١١٧- ياسبرز (كارل) : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ط(١) ، القاهرة ١٩٦٧ .

(جـ) بالإنجليزية :

3- Aldred, C. : Egyptian Art in the Days of Pharaohs, Thames & Hudson, London, 1980.

4- Aldred, C : Jewels of The Pharaohs, Thames and Hudson, London 1972.

5- Aldred C. : Tutankhamun's Egypt, British Broadcasting Corporation, London 1972.

6- Allan, D. J. : The Philosophy of Aristotle, 2nd Edit. Oxford University Press, 1979.

7- Aristophanes : Birds, in : The Complete Plays, Edited and Introducted by : Moses Hadas, Bantam Books, U.S.A. 1980.

10- Bradlaugh, Charles : Humanity's Gain From Unbelief, Watts & Co., London 1929.

11-Budge, E. A. Wallis (Translator) : The Book of the Dead, Bell Publishing Co. N.Y. (?)

12- Burke, E. : Selections, The Clarendon Press, Oxford 1947.

13- Burnet, John : Early Greek Philosophy, London 1978.

14- Campion, G.G. and Smith, G.E. : The Neutral Basis of the Thought, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD, London 1934.

15- Cassirer, Ernst : Language and Myth, Trans. by : Susanne Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946.

16- Childe, Ver Gordon : Progress and Archaeology, Watts & Co. London 1944.

17- Clark, R. T. R. : Myth and Symbol in Ancient Egypt, Thames & Hudson, London, 1978.

18- Clement, H.A. : The Story of Ancient World, George Harrap, Co. LTD, London 1954.

21- Copleston, F.C. : Aquinas, Penguin Books, 1955.

22- Corbin, H. : The Concept to Comparative Philisophy, Golgonooze Press, Cambridge 1981.

23- Cornford, F. M. :From Religion to Philosophy (A study in The Origins of Western Speculation), The Harvester Press, Sussex 1980.

24- Cornford, F.M., : Greek Religious Thought, London 1945.

26- Cruse, Amy : Th Book of Myths, George G. Harrap & Co. LTD., London, 1974.

27- David, A. Rosalie : The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices), Routledge & Kegan Paul, 1982.

28- Davis, Henry : Moral and Pastoral Theology, 4th Edit. Cheed & World, London 1945.

29- Dickinson, G.L. : The Greek View of Life, Methuen & Co. LTD., London 1941.

31- Duyn, Janet Van : The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, Cassel & Co. LTD, London 1974.

34- Ellis, Havilock : Selected Essays, J.M. Dent & Sons LTD., London 1940.

35- Elton, William (Editor) : Aesthetics and Language, Basil Blackwell, Oxford 1970.

36- Feibleman, H. W. (translator) : The Triumph of Horus, B.T. Batsford LTD. London 1974.

37- Feibleman. J.K. : An Introduction to Peirce's Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London 1960.

39- Field, G. C. : The Philosophy of Plato, Oxcord University Press, 2nd Edit. London 1969.

40- Finley, M.J. : The Ancient Greeks, Penguin Books, 1981.

41- Fisher, The Rt. Hon. H. A.L. : Our New Religion, Watts & Co., London 1933.

44- Freeman, K. : Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford 1971.

45- Frankel, Hermann :Early Greek Poetry and Philosophy, Trans. From German by : Moses Hadas and J. Willis, Basil Blackwell, Oxford 1975.

47- Geach, Peter : God and The Soul, Routledge & Kegan Paul, London 1978.

48- Ghirshman, R. : Iran, Penguin Books, 1951 .

51- Ginsberg, Moris : The Idea of Progress, London 1953.

52- Glover, T.R. : The Ancient World, Penguin Books 1966.

53- Gomperz, Theodor : Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy, trans. by L. Magnus, Vol. 1, London 1939.

54- Group of Authers : Philosophy East-Philosophy West, London, 1980.

55- Grube, G.M.A. : Plato's Thought, The Athlone Press, London 1980 .

56- Gutherie, W.K.C. : The Sophists, Cambridge University Press, London 1979.

58- Hampshire, Stuart : Spinoza, Penguin Books, 1978.

60- Hegel, G.W. : The Philosophy of History, trans. by : J. Sibree, Dover Publications Inc., New York 1955.

62- Herzberg, Frederick : Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972.

63- Hesiod : Days and Works, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981.

64- Hesiod : Theogony, In Hesiod and Theognis.

67- Homer ; The Odyssey, Penguin Books, 1975.

69- James, T.G.H. : An Introduction to Ancient Egypt, British Museum Publications Limited, London 1969.

72- Johnson, Oliver A. (Editor) : Ethics (Seletions from Classical and Contemporary Writers), 4th Edit., Holt, Rinehart and Winston, New York 1978.

75- Kitaro, Nishada : Fundamental Problems of Philosophy, Trans. by : David A. Dilworth, Sophia University, Tokyo 1970.

82- Lonacharsky, A. : On Literature and Art, Progress Publishers, Moscow, 1973.

83- Lons, Veronica, Egyptian Mythology, Paul Hamlyn, U.S.A. 1975.

84- Lonrimer, Frank : The Growth of Reason, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1920 .

85- Lossky, Nicholas · Hitory of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951

87- MacIver, R. M . The Web of Government, Macmillan Co., New York, 1947

88- Mackenzie, D.A. : Egyptian Myth and Legend, Bell Publishing Company, New York 1978.

89- Malebranche, N. : Dialogues on Metaphysics and on Religion, Trans, by Morris Ginsberg, George Allen & Unwin LTD, London 1923.

91- Morenz, S. : Egyptian Religion, Trans. by : A.E. Keep, Methuen & Co., LTD, London 1973.

92- Munitz, Milton K. : The Ways of Philosophy, Macmillan Publishing Co. Inc., New York 1979.

93- Murray, Gilbert : Five Stages of Greek Religion, New York 1954.

95- Newby, P. H. : The Egypt Story (Its Art, Its Monuments, Its People, Its History), Abbeville Press, Inc. Publishers, New York ?

96- Nowell- Smith, P. H. : Ethics, Penguin Books 1959.

97- Oakeley, H.D. : Greek Ethical Thought, J.M. Dent & Sons LTD. London 1925.

99- Onamuno, Miguel : Perplexities and Paradoxes, Trans. by : Stuart & Gross, Philosophical Library, New York 1945.

100- Parker, Dewitt H. : The Principles of Aesthetics, Greenwood Press, U.S.A. 1976.

101- Phelips, Vivian : The Church and Modem Thought, Watts & Co., London 1931 .

102- Phenix, Philip H. : Intelligible Religion, Victor Gollancz, London 1954.

103- Plato : Gorgias, trans. by W. Hamilton, Penguin Books, 1960.

104- Plato; The Laws, Trans. by : T.J. Saunders, Penguin Books, 1970.

106- Pole, William : The Philosophy of Music, kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD. London 1924.

107- Polikarov, A. : Science and Philosophy, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia 1973.

108- Potts, M.I. : Makers of Civilization, Longmans, Green & Co., London 1950.

109- Przywara, Erich An Augustine Synthesis, Sheed & Ward, London 1945.

110- Raven, J. E. · Plato's Thought In The Making, Cambridge University Press, 1963.

111- Renouf, V.A. : Outlines of General History, Macmillan and Co. LTD, London 1910.

112- Robin, Leon : Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD., London 1928.

114- Russell, Bertrand : Human Society in Ethics and Politics, George Allen & Unwin LTD., London 1945 .

115- Russell, B : In Praise of Idleness, George Allen & Unwin LTD, London 1942.

116- Russell, B : Power (A New - Social Analysis), Goege Allen & Unwin LTD, London 1939.

118- Sadhu, Mouni : Meditation (An outline for Practical Study), Wilskire Book Company, California 1967 .

119- Santayana, G. : Reason in Society, Dover Publications Inc., New York 1980 .

120- Shorter, A. W. : The Egyptian Gods, Routledge & Kegan Paul, 1981 .

123- Smith, G. Elliot : In The Beginning, Watts & Co., 2nd Edit., London 1934.

124- Smith, G. Elliot : See : Campion, G. G.

125- Sorokin, Pitirim A. : The Ways and Power of Love, The Beacon Press, Boston 1980 .

126- Stebbing, Susan : Thinking to Some Purpose, Penguin Books, 1945.

127- Stephen, L. : An Agnostic's Apology, Watt's & Co., London, 1937.

128- Stewart, David : Exploring The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980.

129- Swain, J.E. · A History of World Civilization, McGraw Hill Company, 2nd Edit., U.S.A. 1947

130- Taylor, E.A Plato (The Man and His Work), London 1960.

131 Tennant, F R Philosophical Theology, Cambirdge University Press, 1978

132 Theogms Eligies, In Hesiod and Theogms. See Hesiod

133- Thiroux, J P Ethics (Theory and Practice), 2nd Edit., Glencos Publishing Co., Inc , London 1977

134- Tillich, Paul Theology of Culture, London 1978.

135- Touny, A. D. and Wenig , Steffen : Sport In Ancient Egypt, Trans. by : J. Becker, Leipzig, 1969.

136- Trethowan, D.I.: Absolute Value, George Allen & Unwin, London 1970.

137- Tuckett, Ivor L.L. : The Evidence For The Supernatural (A Critical Study Made With : "Uncommon Sense"), Watts & Co. London, 1932.

138- Ward, Anne : The Adventures in Archaeology , The Hamlyn Publishing Group Limited, 1977 .

139- Warnock, Mary, Ethics Since 1900, Oxford University Press London 1960.

140- Wenig, Steffen ; See : Touny, A.D.

141- Westermarck, E. : Ethical Relativity, Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co. & LTD., London 1932.

142- Wheelwright, Philip : The Burning Fountain, Indiana University press, 1972.

143- Whiteley, Charles : An Introduction to Metaphysics, The Harvester Press, LTD, Sussex 1977.

144- Whyte, A.G. : The Religion of the Open Mind, Watts & Co. London 1942.

145- Woolley, Sir L. : Digging up The Past, Penguin Books, 1937.

146- Zeller, Edward : Outline of Greek Philosophy, London 1962.

ثانيا : الدوريات :

(أ) بالعربية تأليفاً :

٤- زكى محمد حسن : حول وحدة الفن فى التاريخ المصرى ، مجلة كلية الآداب ، العدد (٨)المجلد (١) القاهرة ١٩٤٦

٥- عبد الحميد زايد : خصائص الفن المصرى القديم ، مجلة (عالم الفكر) ، العدد (٤) ، من المجلد (٨) ، الكويت ١٩٧٨ .

٦- عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، مجلة (عالم الفكر) ، العدد (٤) ، من المجلد (١٠) الكويت ١٩٨٠ .

٧- عبد العزيز صالح : مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة جـ (١) من المجلد (٢٢) ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٤ .

٨- محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ، مجلة كلية الآداب ، العدد (٩) المجلد (٢) ، جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

٩- محمد أنور شكرى : الشخصية فى الفن المصرى القديم ، مجلة كلية الآداب ، المجلد (١) ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠- محمد جمال الدين مختار : وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) جـ(٢) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة د.ت .

(ب) بالعربية ترجمة :

١- أرسطو : مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد (٥) جـ(١) ، القاهرة ١٩٣٧ .

٢- بورشنيف : تاريخ العلم وعلم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مجلة المعرفة السورية العدد (٢٥٢) ، السنة (٢١) ، دمشق ١٩٨٣ .

٣- ثيوبولد : الخيال وأقوال الفلاسفة ، ترجمة فؤاد كامل مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٨) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ .

٤- سكريابين (مارينا) : الكتابة والأسطورة والخلق فى مصر الفرعونية، ترجمة شحاته آدم محمد ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد(٣٥) ، السنة (١٠) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٧ .

٥- لالومبا (جوزيف) : من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٣١) السنة (٩) ، القاهرة ١٩٧٦ .

٦- ملتنسكى (إليزار) : من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٤٣) السنة (١٢) ، مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٩ .

٧- موكارفسكى (جان) : هل تكون القيمة الجمالية عالمية ؟ ، مجلة (ألف) ، العدد (٣) ، الجامعة الامريكية القاهرة ١٩٨٣ .

(ج) بالإنجليزية :

1- Badawy, Dr. Alexander : With The Egyptologists, at The 23 rd Congress of Orientalists, Bulletin of The Faculty of Arts, Vol. XVI Pt. II, Cairo University Press, 1955.

2- Steinen, Helmut Von Der : Plato in Egypt, Bulletin of TheFaculty of Arts Vol. 15 Pt. 1, Cairo University Press, 1953.

ثالثا : الموسوعات والمعاجم :

(أ) بالعربية وضعا :

١- إبراهيم مدكور : (مراجع) ، معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

٢- أحمد فخرى : (مشرف) ، بالاشتراك مع جمال الدين مختار ، الموسوعة المصرية ، مجلد(١) ، جـ(١)، القاهرة د.ت .

٣- أمين سلامة : معجم الأعلام فى الأساطير الرومانية واليونانية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٥ .

٤- جميل صليبا : المعجم الفلسفى (فى جزئين) ، دار الكتاب اللبنانى بالاشتراك مع دار الكتاب المصرى بالقاهرة ، بيروت ١٩٧٨ .

٥- مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٤ .

٦- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، القاهرة ١٩٧٩ .

٧- محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ .

(ب) بالعربية ترجمه :

١- هولتكرانس (إيكه) : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة محمد الجوهرى ، وحسن الشامى ، دار المعارف ط(١) القاهرة ١٩٧٢ .

٢- كوتريل (ليونارد) : الموسوعة الأثرية العالمية ، ترجمة محمد عبد القادر محمد وزكى إسكندر ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٧.

(ج) بالإنجليزية :

1- (?) A Dictionary of Ancient Greek Civilization, Methuen & LTD., London 1967

2- Edwards : Paul (Editor in Chief), The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, U.S.A. 1967.

3- Gould, Julius and Kolb, William L. (Editors) : A Dictionary of The Social Sciences Tavistock Publication, London 1964.

4- Lacey, A.R.A : Dictionary of Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

5- Lurker, Manfred : The Gods and Symbols of Ancient Egypt (An Illustrated Dictionary), Thames & Hudson, 1980.

6- Rosenthal : M. and Yudin P. : A Dictionary of Philosophy, Progress Publishers, Moscow 1967.

7- Wiener, Philip P. (Editor in Chief) : Dictionary of the History of Ideas (Studies of Seleted Pivoted Ideas).

رابعا : المخطوطات والرسائل الجامعية :

١- أمين الخولي : كتاب الخير . (مخطوط محفوظ بمكتبة أسرته) .

٢- جلارزا (الكونت دي) : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ، عن المحاضرات التي ألقيت في العام الجامعي ١٩١٥-١٩١٦ .

٣- عبد المنعم أبو بكر : محاضرات في الديانة الفرعونية ، ألقيت على الفرقة الرابعة بكلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ .

٤- محمد مجدي الجزيري : فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر ، رسالة ماجستير ، مخطوطة ، بإشراف أميرة حلمي مطر كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

أعمال أخرى للمؤلف

أولا : دراسات فلسفية :

- المقدس والجميل (بحث فى فلسفة الدين) ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠١م.

ثانيا : دواوين شعر :

- وشم على نهدى فتاة ، دار أسامة ، القاهرة ١٩٧٢ (نفد) .
- سيرة البنفسج، ط (٢) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد)، القاهرة ٢٠٠٢م .
- أزل النار فى أبد النور ، دار النديم ، القاهرة ١٩٨٨ (نفد) .
- زمان الزبرجد ، ط٢ ، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد) .
- آية جيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ .
- لانيل إلا النيل ، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٣ .
- بستان السنابل (مختارات) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة ٢٠٠٠م.
- مواقف أبى على وديوان رسائله وبعض أغانيه ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٢م.

تحت الطبع

- حجر الفلاسفة (قصيدة طويلة) ، الهيئة العامة لقصور الثقافة .
- باب الصبابات (ديوان شعر) .
- فكرة القيمة (دراسة فلسفية) .

كتب صدرت عن المؤلف

- ماهية الشعر (قراءات فى شعر حسن طلب) تحرير وتقديم د. سعيد توفيق، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٩م.
- شعر حسن طلب (دراسة فى الإيقاع) د. عزة محمد جدوع، دار ابن سينا) القاهرة ٢٠٠٢م.

رقم الإيداع ٧١٨١ / ٢٠٠٣

الترقيم الدولي I.S.B.N. 977-322-112-1

